6-7
5229

BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
1
2 -G
16

Digitized by Google

e/163

Platonische Studien

von

Eduard Zeller,

Doctor der Philosophie und Repetenten an dem evangelischen Seminar zu Urach.

Tübingen,

bei C. F. Osiander.

1839.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Nur Weniges ist es, was der Verfasser der vorliegenden Abhandlung zu ihrer Einführung zu sagen hat. Beim Studium der griechischen Philosophie von Platon besonders angezogen fand sich derselbe hier bald in eine Reihe speciellerer Untersuchungen verwickelt, über welche dann auch Manches mit gröſserer oder geringerer Ausführlichkeit zu Papier gebracht wurde. Wie es zu geschehen pflegt, regte sich der Wunsch, die Früchte der eigenen Forschung auch einem weiteren Kreise mitzutheilen, und so wurden denn aus dem vorliegenden Material die Gegenstände, mit denen sich die gegenwärtigen drei Abhandlungen beschäftigen, ausgewählt und für den Druck bearbeitet. Daſs sich der Verfasser damit nicht eben die leichtesten Aufgaben stelle, war ihm selbst wohl bewuſst; was insbesondere die dritte Abhandlung betrifft, so konnte er sich die Schwierigkeit nicht verhehlen, welche darin liegt, daſs die vielfachen Zweifel an der Aechtheit und Integrität der meisten Aristotelischen Schriften jede auf dieselben gebaute Untersuchung unsicher zu machen scheinen. Wenn deſsungeachtet von jenen Zweifeln nur sehr selten Notiz genommen wurde, so lag der Grund davon theils in der, auf eigene Forschung gegründeten Ueberzeugung von dem Aristotelischen Ursprung der bedeutendsten unter jenen Schriften, theils

)(

in der Hoffnung, die Bemerkung der unter ihnen, wenn auch in einem Nebenpunkte, stattfindenden Uebereinstimmung könne selbst ihrerseits zum Beweise für die Aechtheit derselben beitragen.

Was die äuſseren Verhältnisse betrifft, unter welchen die vorliegende Schrift entstanden ist, so hatte der Verfasser während der Ausarbeitung derselben seine Entfernung von einer gröſseren Bibliothek, später seine Entfernung vom Druckort zu bedauern vielfache Veranlassung. Mit dem erstgenannten Umstande möge der wohlmeinende Leser manche Lücke, die sich in litterarischer Beziehung vorfinden mag, entschuldigen; der zweite machte es dem Verfasser unmöglich, die Korrektur vollständig selbst zu besorgen; die letzten Bogen konnte er, durch Krankheit verhindert, gar nicht mehr durchsehen. Unter diesen Umständen haben sich nun leider nicht ganz wenige Druckfehler eingeschlichen; doch sind sie nur selten von der Art, daſs es dem mit der Sache Bekannten nicht sogleich leicht wäre, sie zu verbessern.

Schlieſslich sey es dem Verfasser erlaubt, den Wunsch auszusprechen, daſs sein Werk, wie wenig Ansprüche es auch immer mag machen können, doch der Aufmerksamkeit unpartheiischer und einsichtiger Beurtheiler nicht ganz entgehen möge: er seinerseits kann versichern, daſs ihm der Tadel, wenn er begründet ist, nicht minder lieb seyn wird, als das Lob.

Urach, im Königreich Würtemberg, im Merz 1839.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniſs.

I.

Ueber den Ursprung der Schrift von den Gesetzen.

Seite

§. 1. Aeussere Zeugnisse über den Ursprung der Gesetze. Neuere Kritik. 3

I. Die Schrift von den Gesetzen ihrem Inhalt nach betrachtet.

§. 2. Inhaltsübersicht. 6
§. 3. Ueber den Zweck der Schrift. 16
§. 4. Ueber die Methode der Schrift. 23
§. 5. Der Inhalt der Schrift von den Gesetzen im Einzelnen. 32

II. Die Schrift von den Gesetzen ihrer Form nach betrachtet.

§. 6. Die dialogischen Voraussetzungen. 50
§. 7. Die Darstellung hinsichtlich ihrer künstlerischen Entwicklung. 57
§. 8. Ton und Farbe der Darstellung in einzelnen Zügen nachgewiesen. 68
§. 9. Die Sprache. 84

III. Die Schrift von den Gesetzen in ihrem Verhältniſs zu andern Platonischen Schriften.

§. 10. Inneres Verhältniss derselben zu andern Schriften, oder über die in ihr enthaltenen Nachahmungen Platonischer Stellen. 100
§. 11. Aeusseres Verhältniss der Gesetze zu andern Platonischen Schriften, oder über ihre Abfassungszeit. 112

Digitized by Google

Seite

IV. Resultat der bisherigen Untersuchung: letzte Entscheidung.

§. 12. Platon ist nicht der Verfasser der Schrift von den Gesetzen. 117

§. 13. Positives über den Verfasser der Gesetze. . . 135

Anhang. Ueber die Aechtheit oder Unächtheit des Menexenos und des kleinern Hippias.

A. Der Menexenos. 144

B. Hippias der Kleinere. 150

II.

Ueber die Composition des Parmenides und seine Stellung in der Reihe der Platonischen Dialogen.

A. Composition. Ansichten Früherer. . . . 159

Der zweite Theil. 164

Der erste Theil. 180

B. Stellung unter den Platonischen Dialogen.

Allgemeines Verhältniss des Parmenides zum Theätet. 183

— — — — — Sophisten. 186

Vergleichung einzelner Stellen in beiden Gesprächen. 190

Verhältniss des Parmenides zu späteren Gesprächen. 193

Der Parmenides, das letzte Glied in der Trilogie des Sophisten. 194

III.

Die Darstellung der Platonischen Philosophie bei Aristoteles.

§. 1. In wie fern ist von Aristoteles eine getreue Darstellung der Platonischen Philosophie zu erwarten? . 199

§. 2. Die Platonische Metaphysik nach der Darstellung des Aristoteles. 216

§. 3. Die Aristotelische Darstellung von Platon's Metaphysik mit der Platonischen verglichen. 248

§. 4. Aristoteles über Platon's Physik. 266

§. 5. Aristoteles über Platon's Ethik. 276

§. 6. In welchem Verhältniss steht die Aristotelische Darstellung der Platonischen Lehre zu der ursprünglichen Gestalt der letztern? 291

Druckfehler-Verzeichniſs.

S. 3. Z. 8. v. u. lies Polit. statt Posit.
— 5. — 13. — l. THIERSCH st. THIERSH
— 6. — 6. — l. Veranlassung st. Verlassung
— 18. — 1. — l. Polit. st. Posit.
— — — 15. — l. *βουλόμενος* st. *βαυλόμενος*
— 20. — 9. l. *λέξεως* st. *λέζεως*
— 23. — 5. v. u. l. Mäeutik st. Mälutik
— 31. — 11. — l. dialektischen st. dialetischen
— 34. — 9. — l. aber st. aber aber
— 37. — 1. — l. *νόμοις* st. *νόμος*
— 46. — 13. l. inwohnen st. innwohnen
— 56. — — l. *ποιεῖν* st. *ποῖειν*
— 57. — 2. l. *αἰτίαν* st. *ἀτίαν*
— 62. — 1. v. u. l. Gesetzgeber st. Gssetzgeber
— 65. — 1. l. weder st. wieder
— 75. — 21. l. *ἀποτελεῖν* st. *ἀποτείλεῖν*
— 93. — 8. v. u. l. *ἀνθρωπίνη* st. *ἀνδρωπίνη*
— 116. — 4. — l. macedonicae st. macedoniae
— 138. — 6. l. PROKLUS st. PROKUS
— 182. — 3. l. andern st. Andern
— 183. — 4. l. Erklärung st. rklärung
— 196. — 3. v. u. l. diesen st. diesem
— 215. — 8. l. den st. der
— 221. — 4. v. u. l. (S. 990, B, 17.) *ὅλως* st. (S. 990, B, 17.) *ὅλως*
— *κ. τ. λ.*)
— 227. — 8. v. u. l. *αὐτο — ἐν* st. *αὐτο· — ἓν*
— 235. — 7. l. *αἴτια* st. *αἶτα*
— 237. — 5. v. u. l. *οὐσίας* st. *συσίας*
— 244. — 11. l. *ἀτόμοις* st. *ἀτίμοις*
— 245. — 1. v. u. l. Z. 6. st. z. B.
— 248. — 4. — l. im st. in
— 249. — 23. l. Dieses st. dieses
— 254. — 14. l. geschöpft st. geschöft
— 256. — 4. l. es wird wenigstens st. es wenigstens
— 257. — 3. l. seyn st. seye
— — — 7. l. Ideenlehre st. Ideenlehren
— 260. — 1. v. u. l. *αἰσθητοῖς* st. *αἰσθυτοῖς*
— 264. — 4. — l. Begriff st. Beriff
— 268. — 12. — l. de resp. st. de rep.
— 269. — 9. l. den st. dem
— 272. — 13. l. BRANDIS (de st. (BRANDIS de

I.

Ueber den Ursprung der Schrift von den Gesetzen

Digitized by Google

Digitized by Google

§. 1.

Aeussere Zeugnisse über den Ursprung der Gesetze. Neuere Kritik.

Wenige Werke der alten Litteratur, mit Ausnahme solcher, die in andern Schriften ihrer Verfasser selbst angeführt werden, haben so bedeutende Zeugnisse über ihren Ursprung für sich, als die Bücher von den Gesetzen. Schon Aristoteles [1]) erwähnt ihrer, und giebt [2]) eine ausführliche Kritik ihres Inhalts; nach Diogenes Laertius (V, 22.) und dem Anonymus des Menagius [3]) hätte er auch eine eigene Schrift, *τὰ ἐκ τῶν νόμων Πλάτωνος*, in zwei oder drei Büchern geschrieben. An dieses Zeugniſs des Aristoteles schlieſsen sich sehr viele spätere an [4]), ohne daſs von irgend einer Seite Widerspruch dagegen erhoben würde; denn mit der Behauptung eines anonymen Biographen [5]), daſs Proklos die Republik und die Gesetze für unächt gehalten habe, ist nichts anzufangen.

Nur dürftig sind dagegen die näheren Nachrichten über die Entstehung unserer Schrift. Aus der Bemerkung des Aristoteles, daſs sie später geschrieben sey, als die Republik, und der Notiz bei Plutarch (de Is. et Os. c. 48.),

---

1) Posit. II, 6. 7. 9. 12. S. 1264, B. ff. 1266, B. 1271, B. 1274, B. ed. Bekker — vielleicht auch Eth. Nic. II, 2. S. 1104, B. Z. 11. vgl. mit Legg. I, 642, B. — D. II, 653, A. — C.

2) Polit. 2, 6.

3) In Diog. Laërt. V, 35. S. 201, B.

4) Ein Verzeichniss derselben bei Dilthey Platonicorum librorum de legibus examen S. 61 — 64.

5) Mitgetheilt von Thiersch, Wiener Jahrb. 3. B. S. 69. Anm.

daſs Platon, als er die Gesetze verfaſste, schon bejahrt gewesen sey, erfahren wir nichts, was nicht aus diesen selbst abgenommen werden konnte. Wichtiger ist, was Diogenes (III, 37.) berichtet: „Einige behaupten, Philippos der Opuntier habe die Gesetze von den Wachstafeln, auf welchen sie sich befanden, abgeschrieben; von ihm soll auch die Epinomis herrühren.“ Demselben Philippos wird von Suidas u. d. W. *Φιλόσοφος* [1]) die Abfassung der Epinomis und die Eintheilung der Gesetze in zwölf Bücher zugeschrieben, und von ihm gesagt, er sey ein Schüler des Sokrates und Platon gewesen, habe sich mit den Himmelserscheinungen (*μετέωρα*) beschäftigt, zur Zeit Philipp's von Macedonien gelebt, und mehrere Schriften hinterlassen, von welchen ebendaselbst zwei und zwanzig, meist mathematischen und astronomischen, theilweise auch moralischen Inhalts, dem Titel nach aufgeführt sind.

Bei diesen Angaben der Alten glaubte sich Anfangs auch die neuere Kritik um so eher beruhigen zu müssen, je mehr sie bei ihrem ersten Auftreten mit Bestreitung von Schriften zu thun hatte, die, Platon's ganz unwürdig, und durch schlechte Auktoritäten gestützt, doch von Vielen nur ungerne aufgegeben wurden, und je gefährlicher es erscheinen muſste, sich mit so gewichtigen Zeugen in Widerspruch zu setzen. Doch konnte es der aufmerksamern Betrachtung nicht entgehen, daſs unsere Schrift für ein Platonisches Werk von solchem Umfange unverhältniſsmäſsig wenig philosophische Ausbeute gewähre, und wie dieses da und dort ausgesprochen wurde [2]), so zeigte es sich auch darin, daſs die Gesetze, in denen noch Tennemann zur Ausfüllung seines Fachwerks reichlichen Stoff gefunden hatte, mit Ausnahme des zehnten Buchs in den

1) Dass vor diesem der Name: Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος ausgefallen sey, bemerkt mit Recht Böckh in Platonis Minoëm S. 73. f.

2) Vgl. Ast, Platon's Leben und Schriften S. 388.

neuern Darstellungen der Platonischen Philosophie auffallend zurücktreten. Dieselbe Wahrnehmung über den Gehalt dieses Werks veranlaſste Schleiermacher [1]), dasselbe durch die Bezeichnung einer, „wenn gleich mit philosophischem Gehalt reichlich durchzogenen, Nebenschrift“ in die von ihm angenommene zweite Klasse Platonischer Werke, eine Art deuterokanonischer Bücher, zu verweisen. Von einer andern Seite her machte Ast, noch ohne den Platonischen Ursprung der Schrift zu läugnen, an mehreren Stellen seiner Animadversiones in Platonis Leges [2]) die bedenkliche Bemerkung, daſs die Sprache der Gesetze von der sonstigen Platonischen in Manchem abweiche. Schon zwei Jahre später jedoch unternahm er es, in dem bekannten, bereits angeführten Werke (S. 384—392.) die Aechtheit dieser Schrift mit Bestimmtheit zu bestreiten, indem er theils an der ihr zu Grunde liegenden Tendenz, theils an manchen Einzelnheiten ihres Inhalts, theils endlich an ihrem ganzen Ton, ihrer Form und Sprache Anstoſs nahm, und auch in der Reihe der Platonischen Schriften keine Stelle für sie offen sah. Wie zu erwarten stand, fand dieser kühne Angriff von Seiten des gelehrten Publikums nur selten eine günstige Aufnahme; denselben zurückzuweisen versuchten u. A. Thiersh in einer Recension der Ast'schen Schrift [3]) und Socher [4]), am Ausführlichsten Dilthey [5]). Wiewohl sich nun die Akten dieses Streits seitdem nur noch durch einzelne, nicht weiter ausgeführte Vota vermehrt haben, so kann doch die Frage selbst, um welche es sich

1) Platons Werke 1. Th. 1. B. S. 51.

2) Dem zweiten Bande von Platonis Leges et Epinomis ed. Ast. Lips. 1814.

3) Wiener Jahrb. 3. B. S. 59—95.; ebdas. 7. B. S. 75. ff. Ast's Antikritik.

4) Ueber Platon's Schriften S. 443—449.

5) In der oben angeführten, von der Göttinger philosophischen Fakultät gekrönten Dissertation Gött. 1820.

handelt, keineswegs als erledigt, oder eine neue Untersuchung derselben als überflüssig betrachtet werden. Das aber, wovon eine solche auszugehen hat, wird bei der einfachen Natur der äuſsern Zeugnisse immer die innere Kritik seyn, und erst wenn diese ihr Geschäft vollendet hat, wird sich bestimmen lassen, inwiefern jene Zeugnisse anzunehmen sind, oder nicht. Hiebei ist auf drei Hauptpunkte Rücksicht zu nehmen, nämlich erstlich den Inhalt unserer Schrift, zweitens ihre Form, und drittens ihr Verhältniſs, als eines Ganzen, zu andern Platonischen Werken. Der Untersuchung über den Inhalt aber wird es nicht unzweckmäſsig seyn eine gedrängte Uebersicht desselben voranzuschicken.

I.

Die Schrift von den Gesetzen ihrem Inhalte nach betrachtet.

§. 2.

Inhaltsübersicht.

Die Einleitung unserer Schrift (I, 624, A. — 632, E.) beginnt mit einer Frage über den Ursprung der kretischen und spartanischen Gesetze, woran sich die weitere nach dem Zwecke der Syssitien, der Gymnasien und der Bewaffnung anschlieſst. Hierauf wird geantwortet: dieser Zweck sey der Krieg, und eben darin zeige sich die Weisheit der genannten Gesetze, daſs sie durchaus auf den Krieg berechnet seyen. Dieſs giebt Verlassung zu einer Erörterung darüber, daſs der letzte Zweck der Gesetzgebung nicht im Kriege, sondern im Frieden, nicht in der Tapferkeit, sondern in der Tugend überhaupt zu suchen sey, welche Erörterung mit der Erklärung schlieſst: Gute Gesetze machen die, welche sich ihrer bedienen, glückselig, denn sie

verschaffen ihnen alle Güter. Die Güter aber sind zweierlei, göttliche und menschliche; mit den göttlichen hat man auch die menschlichen, ohne jene, auch diese nicht. Die menschlichen Güter sind: Gesundheit, Schönheit, Kraft, Reichthum; unter den göttlichen ist das Erste die Einsicht, das Zweite die Besonnenheit, das Dritte die Gerechtigkeit, das Vierte die Tapferkeit. Das Göttliche hat der Gesetzgeber voranzustellen, und mit Rücksicht darauf alle seine Verordnungen zu geben, über die Erzeugung der Kinder, die Bildung der Bürger, die Vermögensverhältnisse und Verträge, über Recht und Unrecht, Belohnungen und Strafen, über Bestattung und Ehre der Gestorbenen, über diejenigen endlich, welche alle diese Gesetze in ihre Hut zu nehmen haben, theils durch Einsicht, theils durch richtige Vorstellung gebildet. — Nach dieser Vorschrift sollen nun auch im Folgenden zuerst die verschiedenen Tugenden mit Anwendung auf den Staat, und hierauf die Gesetze in ihrer Beziehung auf die Tugend dargestellt werden. (S. 632, E.) Demgemäſs zerfällt das weitere Werk in zwei ungleiche Theile, deren erster, (B. I–III.) welcher auch als weitere Einleitung des Ganzen betrachtet werden kann, allgemeinere Bemerkungen über Zweck und Wesen des Staats enthält, der zweite die nähern Bestimmungen über Verfassung und Gesetze [1]).

Der erste Theil selbst hat zwei Abschnitte. Der erste derselben (B. I. II.) beschäftigt sich damit, auszuführen, daſs bei der Einrichtung eines Staats nicht allein auf die Bildung tapferer, sondern noch weit mehr auf die besonnener Bürger gesehen werden sollte. In der sparta-

1) Diese Abtheilung scheint nicht nur dem Inhalte, sondern auch den Angaben unserer Schrift selbst mehr zu entsprechen, als die von Böckh (in Min. S. 69.) angenommene, nach welcher der erste Theil bis V, 734, E. gehen soll, und nur überhaupt als allgemeiner Theil bezeichnet wird.

Digitized by Google

nischen und kretischen Verfassung, wird gesagt, ist für die Tapferkeit gesorgt durch Syssitien und Gymnasien, durch die Beschäftigung mit der Jagd und durch Abhärtung gegen allerlei Schmerzen und Beschwerden; dagegen fehlt es ihr an Einrichtungen, wodurch auch eine Abhärtung gegen die Reize der Lust bewirkt würde, so allgemein auch anerkannt wird, daſs es schmählicher sey, von der Lust, als vom Schmerze besiegt zu werden; ja die Gymnasien und Syssitien sind in dieser Beziehung sogar gefährlich, indem sie zu politischen Partheiungen, und zu Verkehrung der natürlichen Ordnung durch Päderastie Veranlassung geben. Die Mittel, welche der Gesetzgeber anzuwenden hat, um den Bürgern in Beziehung auf die Lust die rechte Bildung zu geben, sind die Trinkgelage und die Musik, letztere aus Tanz und Gesang bestehend. Hinsichtlich der Trinkgelage genügt es nicht, sie zu verbieten, vielmehr fragt es sich, ob nicht Trinkgelage und Trunkenheit, auf die rechte Weise angewendet, ihren Nutzen haben. Recht beschaffen wären diejenigen Trinkgelage, bei welchen ein älterer und nüchterner Mann den Vorsitz führte. Der Nutzen derselben besteht aber (S. 641, A. — 650, B.) darin, daſs die Trunkenheit durch Steigerung aller Begierden und das Zurücktreten des Bewuſstseyns die beste Prüfung und Uebung in der Besonnenheit (Herrschaft des Schamgefühls über die Lust) darbietet. — Tanz und Gesang (B. II.) sind Mittel zur sittlichen Bildung als harmonische mit Lust verbundene Bewegungen. Wenn aber die Bildung eine wahre seyn soll, so muſs Tanz und Gesang nicht auf das bloſse Vergnügen, sondern auf die Tugend hinzielen, und sie zum Inhalt haben; es müssen daher nur solche Lieder erlaubt seyn, welche den Gedanken ausdrücken, daſs der Gerechte allein und immer glücklich sey. Dieses Thema sollen alle Bürger besingen und sich zu diesem Behufe in drei Chöre theilen, den der Kinder, den der Jüngeren, und den der Alten. Die letzteren müssen in der Musik auch rationell

gebildet seyn; zum Gesange dürfen sie sich mit Wein anfeuern, aber bei ihren Trinkgelagen soll Ordnung herrschen, weſswegen Gesetze über das Weintrinken zu geben sind. —

Hiemit schlieſst das zweite Buch. Der zweite Abschnitt des ersten Theils, welcher das dritte Buch umfaſst, geht aus von der Frage: *πολιτεία; ἀρχὴν τίνα ποτὲ φῶμεν γεγονέναι*; und führt die verschiedenen politischen Zustände der Menschen aus, wie sie nach der Fluth zuerst patriarchalisch einfach und gerecht ohne Gesetze gelebt haben, sodann durch das Zusammenleben mehrerer Familien zur Einführung von Gesetzen und Erbauung von Städten veranlaſst worden seyen. Von da wird, durch Erwähnung der Erbauung und Zerstörung Troja's, auf die griechische Staatengeschichte übergegangen, und die Gründung der drei dorischen Staaten zur Sprache gebracht. Von diesen nun, wird gesagt, arteten zwei aus, und verkannten ihre Bestimmung, in enger Verbindung eine Schutzmauer gegen die Barbaren und unüberwindliche Führer der Hellenen zu seyn; nur Sparta hat diesem Beruf theilweise Genüge geleistet. Der Grund davon liegt in einer einseitig kriegerischen Richtung und schlechter Vertheilung der Staatsgewalt, vor welcher letzteren Sparta durch seine gemischte Verfassung bewahrt wurde. Die schlechten Folgen jener Einseitigkeiten haben sich im Perserkriege gezeigt, von dem Hellas sonst verschont geblieben wäre. Aus diesem Allem kann man nun abnehmen, daſs die Besonnenheit der letzte Zweck eines Staats seyn muſs. Diese besteht aber hinsichtlich der Verfassung in der richtigen Mischung von Monarchie und Demokratie. Jene hat bei den Persern, diese in Athen ihr Maaſs überschritten, während sich Sparta und Kreta mehr in der rechten Mitte hielten; an dem Beispiele des athenischen und persischen Staats hat es sich aber auch gezeigt (vgl. S. 695, E. — 697, E. und 701, D. E.) wie nothwendig es ist, daſs in einem Staate die Gewalt

nach Verhältniſs der Tugend vertheilt, und daſs das am Meisten geehrt werde, dem die meiste Ehre gebührt, zuerst die Güter der Seele, mit Besonnenheit verbunden, sodann die des Leibes, zuletzt der Reichthum; daſs ein Gesetzgeber vor Allem darauf sehen muſs, den Staat frei, einträchtig und weise zu machen.

Den Uebergang zum zweiten Theile, zu der eigentlichen Darstellung der besten Verfassung, bildet die Bemerkung eines der Sprechenden, daſs er nebst neun Andern mit Einrichtung einer neu zu gründenden Kolonie beauftragt sey. Es wird nun auf seinen Wunsch die ganze Verfassung, welche dem neuen Staat zu geben wäre, von Anfang an ausgeführt. Diese Ausführung kann in folgende sieben Abschnitte eingetheilt werden: der erste Abschnitt, IV, 704, A. — 712, A., entwickelt die Verhältnisse, unter welchen der neue Staat gegründet werden soll, nebst Bemerkungen über die Voraussetzungen, welche dem Gesetzgeber zugestanden werden müssen; der zweite, IV, 712, A. — V, 734, E., beschäftigt sich mit den Grundsätzen, nach welchen bei der Gesetzgebung zu verfahren ist (*τὸ προοίμιον τῶν νόμων*). Die Verfassung darf nicht eine einzelne der gewöhnlich aufgeführten seyn, wie auch jetzt schon in jedem wahren Staate (in Kreta und Sparta) die verschiedenen Formen gemischt sind; der eigentliche Herrscher muſs der Gott seyn. Gerechtigkeit ist der letzte Zweck des Staates; das Mittel zur Erreichung dieses Ziels besteht darin, daſs Jedem die ihm gebührende Ehre ertheilt werde, den Göttern und den Eltern in der rechten Ordnung. Hiefür wird es gut seyn, jedem Gesetze eine begründende Einleitung, ein *προοίμιον*, voranzuschicken (was am Beispiel der Ehegesetze erläutert wird), damit die Bürger nicht allein durch Gewalt, sondern auch durch Ueberzeugung zum Guten angeleitet werden. Als allgemeine Einleitung zu allen Gesetzen werden sodann (S. 726, A. — 734, C.) über die geistige und körperliche Sorge für

Digitized by Google

sich selbst, den Reichthum, Verwandtschaft und Freundschaft, das Benehmen gegen Einheimische und Fremde, ferner hinsichtlich der Wahrhaftigkeit, Sanftmuth, Bescheidenheit, des Ernstes und der Ansicht von dem, was den Menschen glücklich macht, Vorschriften gegeben. — Mit dem dritten Abschnitt (V, 734, E. bis zu Ende) beginnt die eigentliche Gesetzgebung, indem zuerst die Gesetze über Vertheilung des Eigenthums, Anzahl, Klassen und Beschäftigung der Bürger ausgeführt werden. Die Zahl der Bürger wird auf 5040 festgesetzt; in Betreff des Eigenthums, wird gesagt, wäre es freilich das Beste, wenn Alles gemeinsam wäre; weil aber dieses nur in einem idealischen Staate möglich wäre, so soll hier nicht davon die Rede seyn, sondern das Eigenthum vertheilt werden, so daſs jeder Bürger einen gleichen Antheil an den Ländereien erhält. Diese Theile können nicht weiter zerschlagen werden, sondern sollen sich immer gleich forterben, und auch die Zahl der Bürger soll immer gleich erhalten werden. Hinsichtlich ihres übrigen Vermögens werden die Bürger in vier Klassen getheilt, wobei aber ein Maaſs festgesetzt wird, welches der Besitz nicht überschreiten darf, wie auch durch das Verbot des auswärtigen Handels und des Besitzes von Gold und Silber einer allzugroſsen Vermögensungleichheit gesteuert ist. — Hierauf schlieſst der Abschnitt mit Bemerkungen über die Lage der Stadt, die Art der Ländervertheilung, die Unterabtheilungen der Bürgerschaft, die Ordnung in Münzen, Maaſsen und Gewichten. — Der vierte Abschnitt, VI, 751, A. — 768, E., handelt von den Aemtern und ihrer Besetzung, wobei die Beschreibung der Wahlformen oft in's alleräusserlichste Detail eingeht. Im Allgemeinen ist der Grundsatz aufgestellt (S. 756, A.): die Wahlform muſs ebenso, wie die ganze Verfassung, zwischen der monarchischen und demokratischen Weise die Mitte halten, was nach S. 759, B. dadurch geschieht, daſs bei der Besetzung aller Aemter Einiges durch

Wahl, Anderes durch's Loos entschieden wird. — Der fünfte Abschnitt, VI, 769, A. — VIII, 850, C. hat die Ehe, die Bildung und Lebensart der Bürger zum Gegenstand. Von dem erstgenannten Punkte wird, nach vorläufigen Bemerkungen über die Perfektibilität der Gesetzgebung und die Unmöglichkeit, Alles ganz genau zum Voraus zu bestimmen, S. 771, A. — 785, B. geredet. Für die Heirath ist ein bestimmtes Lebensalter, für längere Ehelosigkeit eine Strafe festgesetzt. Damit verbunden sind Verordnungen gegen den Luxus bei Hochzeitmahlen, über die Einrichtung des häuslichen Lebens, die Bauart der Häuser, die Syssitien der Weiber, und eine die Kinderzeugung überwachende weibliche Behörde. — Von der Erziehung handelt das ganze siebente Buch. Sie soll auf gewisse Weise schon vor der Geburt anfangen, und ihr von den frühesten Jahren an viele Aufmerksamkeit gewidmet werdèn; vom sechsten Jahre an sollen die Geschlechter getrennt und die Kinder in der Gymnastik (deren Theile die πάλη und ὄρχησις) und Musik unterrichtet werden. Die letztere betreffend, so ist Alles, was gesungen werden darf, von Staatswegen zu bestimmen und der Gesang mit Opfern zu heiligen und in Verbindung zu setzen; alle Gedichte sind, ehe sie verbreitet werden, einer Censur unterworfen; eine blos unterhaltende Poësie ist verbannt; männliche und weibliche Musik sind zu trennen. Dieser ganzen Erziehung ist auch das weibliche Geschlecht unterworfen. — Der letzte Zweck dieser Erziehung ist Bildung zu jeder Tugend: hierauf muſs die ganze Lebensordnung der Bürger, und namentlich auch die Gewöhnung an frühes Aufstehen abzielen. — Die Kinder sollen unter beständiger Aufsicht stehen. Vom zehnten Jahr an soll ein dreijähriger Unterricht in den γράμματα, dann ein gleichfalls dreijähriger im Saitenspiel ertheilt werden. Nachdem hierauf wiederholt vom Unterricht in der Gymnastik, sodann ausführlicher, als früher, vom Tanz, weiter auch über die Ausschlieſsung der

dramatischen Poësie verhandelt ist, wird endlich noch von der Nothwendigkeit eines Unterrichts in den mathematischen Wissenschaften, welche als das Wissen von den göttlichen Körpern mit der Religion in Verbindung gesetzt werden, und zum Schlusse dieses Buchs noch von der Jagd geredet. — Die weitern Vorschriften über die Lebensweise der Bürger betreffen zuerst, S. 828, A. — 835, B., Opfer, kriegerische Uebungen und Wettkämpfe; sodann wird (S. 835, B. — 842, A.) die Frage beantwortet, auf welche Art bei einer gemeinsamen Erziehung, wie die geschilderte, Unsittlichkeit zu vermeiden sey. Nicht nur die Päderastie, sondern auch die auſserehliche Verbindung beider Geschlechter wird für naturwidrig erklärt, und die Ansicht ausgesprochen, daſs sich Unzucht durch die frühe Einflöſsung einer heiligen Scheu vor derselben vermeiden lasse; wo nicht, so solle wenigstens die Päderastie ganz unterdrückt, andere Unzucht aber möglichst beschränkt und im Geheimen gehalten werden. — Hierauf folgen noch, S. 842, B. — 850, C. Gesetze über den Ackerbau, die nichts Eigenthümliches enthalten, über die Handwerke, deren Ausübung nur Fremden erlaubt seyn soll, und den Handel, welcher, namentlich sofern er von Einheimischen betrieben wird, vielfach beschränkt und unter Staatsaufsicht gestellt ist. — Der sechste Abschnitt, IX, 853, A. — XII, 960, A., enthält den Rechtscodex des neuen Staates, wobei die einzelnen Gesetze im Allgemeinen in einer gewissen Sachordnung, im Einzelnen aber oft ohne nähern Zusammenhang an einander gereiht sind. In der Regel ist, dem obigen Grundsatz gemäſs, jedem Gesetz eine Einleitung vorangeschickt. — Das neunte Buch handelt von schwereren Verbrechen, vom Tempelraub, (S. 854, A. — 856, A.) Hochverrath, (856, B. — E.) Diebstahl, (857, A. B.) Mord, (865, A. — 874, C.) Verwundungen (876, E. — 879, B.) und Gewaltthätigkeiten (— 882, B.). Zwischen diese oft sehr detaillirten Bestimmungen ist S. 874, D. — 876, E. ein Ex-

kurs über die Nothwendigkeit geschriebener Gesetze, und S. 857, A. — 864, E. eine allgemeinere, mit dem übrigen Inhalte des Buchs in keinem klaren Zusammenhang stehende Untersuchung eingeschaltet, in welcher gezeigt wird, daſs alle Ungerechtigkeit unfreiwillig sey, und nicht zwischen freiwilligem und unfreiwilligem Unrecht, sondern zwischen Unrecht und Beschädigung unterschieden werden sollte. — Das zehnte Buch giebt zuerst ganz kurz eine allgemeine Bestimmung über den Raub, und geht sodann auf die Gesetze, welche die Beschimpfung (ὕβρις) betreffen, über. Von den Arten dieses Verbrechens wird aber sogleich die Beschimpfung des Heiligen hervorgehoben, und hieran, S. 885, B., eine Untersuchung angeknüpft, welche, bis S. 907, D. reichend, fast den ganzen übrigen Raum des zehnten Buchs einnimmt, und gegen die theoretische Ansicht, aus welcher die Beschimpfung des Heiligen hervorgeht, gerichtet ist. In dieser Hinsicht wird eine dreifache falsche Meinung widerlegt, die nämlich, daſs es gar keine Götter gebe, daſs sie sich nicht um die Menschen bekümmern, und daſs sie durch Opfer leicht zu versöhnen seyen. A) Das Daseyn der Götter wird auf folgende Art bewiesen: der Atheismus hat den Materialismus zur Voraussetzung; dieser aber ist unhaltbar, weil die Körperwelt als das von Anderem Bewegte ein sich selbst Bewegendes, die Seele, voraussetzt. Es muſs also der Welt eine Seele zugeschrieben werden. Diese nun ist eine gedoppelte, eine gute und eine böse. Diejenige aber, welche die Welt beherrscht, kann nur die gute seyn, da die Bewegung der Welt gut und geordnet ist. Da somit die Seele oder die Seelen, welche Alles bewegen, gut und vernünftig sind, müssen wir dieselben Götter nennen, und anerkennen, daſs Alles von Göttern erfüllt sey. (S. 891, B. — 899, D.). B) Daſs die Götter für die menschlichen Dinge sorgen, im Kleinen, wie im Groſsen, folgt aus ihrer Vollkommenheit; ihre Fürsorge besteht in der Gerechtigkeit, vermöge wel-

cher sie Jedem, namentlich auch dem Menschen nach dem Tode, die ihm gebührende Stelle im Weltganzen anweisen. (S. 899, D. — 905, D.). C) Ebenso aus ihrem Begriffe folgt auch das Dritte, daſs sie nicht durch Gaben zu versöhnen sind. (S. 905, D. — 907, D.) — An diese Untersuchung schlieſsen sich sodann (907, D. — 910, D.) Gesetze gegen die genannten drei Irrthümer, mögen nun dieselben bei der Theorie stehen bleiben, oder sich auch praktisch nachtheilig erweisen, wobei in Beziehung auf den dritten Irrthum insbesondere auch alle Privatcärimonien untersagt sind. — Nach dieser längeren Unterbrechung wird im eilften Buche die Gesetzgebung im Einzelnen wieder aufgenommen, und zuerst von den Eigenthumsgesetzen gehandelt, worunter namentlich Bestimmungen über gefundenes Gut, (S. 913, A. — 914, E.) Sklaven und Freigelassene, (bis S. 915, C. — über die Rechtsform in solchen Fällen, — 915, E.), Kauf und Verkauf, (— 918, A.) den Kleinhandel, (— 920, D.) die Bezahlung der Handwerker, (wozu auch Ehre und Tadel der Krieger gehören — 922, A.) und die Erbschaften (922, A. — 928, D.) begriffen sind. Weiter wird geredet von Streitigkeiten zwischen Eltern, Kindern und Eheleuten, sowie über Kinder von Sklaven, (— 930, E.) von der Ehrerbietung gegen die Eltern, (— 932, E.) von Bestrafung der Giftmischerei und Zauberei, (— 933, E.) des Diebstahls und der Gewaltthätigkeit, (— 934, C.) von Bewachung der Wahnsinnigen, (934, C. D.) von Verbalinjurien, (— 936, A.) vom Bettel, (936, B. C.) von Schaden, der durch Sklaven oder Thiere angerichtet wird, (936, C. — E.) von Zeugen und Rechtsanwälten, (— 938, C.) von Bestrafung untreuer Gesandten, (XII, 941, A.) Bestrafung des Diebstahls, (bis S. 942, A.) über die Verpflichtung zum Kriegsdienst und das Benehmen während desselben, (— 945, B.) von Einrichtung der Behörde, welcher die obrigkeitlichen Personen ihre Rechenschaft abzulegen haben, (— 948, B.) vom Eide, dessen Anwendung beschränkt

werden soll, (— 949, C.) über das Exekutionsverfahren bei Geldstrafen, (949, C. D.) über Reisen und Aufnahme von Fremden, (— 953, E.) wobei aller Ansteckung durch ausländische Sitte auf's Strengste vorgebaut wird, über Bürgschaften, (953, E. f.) über Haussuchungen, (954, A. B.) über Verjährung des Besitzes, (Ebd. C. — E. über gewaltsame Abhaltung vom Gericht, (— 955, B.) über Diebshehlerei, Verträge mit Staatsfeinden, Geldannahme für öffentliche Dienste, Vermögensangabe (955, B. — E.); was für Weihgeschenke gegeben werden dürfen (— 956, B.); über Gerichte erster, zweiter und dritter Instanz, das Benehmen der Richter und die Strafen, (— 958, D.) und endlich über die Leichenfeierlichkeiten (— 960, B.). — Nachdem durch alle diese Verordnungen Verfassung und Recht des Staats genau bestimmt sind, erhält das Werk in dem siebenten Abschnitt (XII, 960, B. — 969, D.) seinen Schluſsstein durch Bestimmungen über die Zusammensetzung einer Versammlung, in welcher die Intelligenz des Staats niedergelegt werden soll, indem sie, aus den gebildetsten Bürgern bestehend, über den höchsten Staatszweck, die vier Tugenden, sowie über alle andern wichtigen Gegenstände die richtige Einsicht hat, in täglichen Zusammenkünften alles darauf Bezügliche zum Gegenstand ihrer Besprechungen macht, und die öffentliche Meinung leitet. —

§. 3.

Ueber den Zweck der Schrift.

Als Zweck der Schrift von den Gesetzen wird I, 625, A. nur im Allgemeinen angegeben, vom Staat und den Gesetzen zu reden. Die nähere Bestimmung erhält dieser Ausdruck durch das, was V, 739, A. ff. gesagt ist. Es ist das Richtigste, heiſst es hier, die beste Verfassung, die zweite und dritte darzustellen, und sodann dem, welcher hierin zu handeln hat, zur Wahl vorzulegen. „Der erste

Staat nun, die erste Verfassung und die besten Gesetze wären da, wo das längst Gesagte am ganzen Gemeinwesen möglichst in Erfüllung gienge. Man sagt ja, daſs Freunden in Wahrheit Alles gemein sey. Wenn nun dieses irgendwo jetzt der Fall ist, oder je der Fall seyn wird, daſs Weiber, Kinder und Vermögen gemeinschaftlich sind, und durchans das sogenannte Eigenthum gänzlich aus dem Leben verschwunden ist, ferner auch nach Möglichkeit dafür gesorgt ist, daſs das von Natur dem Einzelnen Eigene gewissermaſsen ein Gemeingut sey, daſs Augen, Ohren und Hände darauf gerichtet seyen, im Dienste des Gemeinwesens zu sehen, zu hören und zu wirken, ebenso nach Kräften Alle Eines loben und tadeln, über demselben sich freuend und betrübend, und was es sonst noch für Gesetze geben mag, welche dem Gemeinwesen möglichste Einheit verleihen, da würde, überwiegende Trefflichkeit anbelangend, keiner, der andere Bestimmungen geben wollte, richtigere und bessere zu geben vermögen. Ein solcher Staat ist es, wenn irgendwo Götter oder Göttersöhne ihrer mehrere einen bewohnen, in welchem sie ein seliges Leben führen. Daher darf man das Urbild des Staates an keinem andern betrachten, sondern sich an diesen haltend muſs man nach Kräften den ihm möglichst entsprechenden suchen. Der aber, welchen wir jetzt zu schildern unternommen haben, wenn er entsteht, würde der Unsterblichkeit zunächst seyn. Dieser also ist der zweite; den dritten aber mögen wir, so Gott will, später ausführen." — Daſs diese Erklärung nicht bloſs auf die Bestimmungen über Eigenthum und Hauswesen, aus deren Veranlassung sie gegeben ist, sondern auf den ganzen Staat zu beziehen sey, ist offenbar, da ja jene Bestimmungen nicht so für sich stehen, daſs sie von der übrigen Verfassung abgesondert werden könnten, und auch in der angeführten Stelle, wie in der ähnlichen V, 746, B. f., vom Urbild des Staats ganz allgemein die Rede ist. Der Verfasser hatte also überhaupt die Absicht, in unse-

rer Schrift den Staat zu schildern, welcher dem idealen zunächst steht, und zwar aus dem Grunde, weil jenes Ideal unter Menschen nicht erreichbar sey. (Vgl. auch S. 740, A. *ἐπειδὴ τὸ τοιοῦτον μεῖζον ἢ κατὰ τὴν νῦν γένεσίν τε καὶ τροφὴν καὶ παίδευσιν εἴρηται.*) Dabei wird die Darstellung des idealen Staats selbst, indem sie hier nur ganz kurz angedeutet ist, als bereits anderswo vorhanden vorausgesetzt. Daſs nun unter dieser bereits gegebenen Darstellung des Idealstaats die Platonische Republik zu verstehen sey, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Somit bestimmt sich der Zweck unserer Schrift näher dahin: dem in der Republik geschilderten praktisch unausführbaren Ideal des vollkommenen Staats die Schilderung des nächst vollkommenen und zugleich praktisch möglichen an die Seite zu setzen; und die ausdrückliche Erklärung des Verfassers selbst überhebt uns der Mühe, diese Tendenz des Werks — was übrigens nicht schwer wäre, auch von Andern [1]) schon geschehen ist — aus seinem Inhalte noch besonders nachzuweisen. Mit dem Gesagten stimmt übrigens auch schon Aristoteles überein, wenn er [2]) über die Gesetze sagt: *ὀλίγα περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκε, καὶ ταύτην βουλόμενος κοινοτέραν ποιεῖν ταῖς πόλεσι κατὰ μικρὸν περιάγει πάλιν πρὸς τὴν ἑτέραν πολιτείαν.* Wenn er dort aber, wie es scheint, als Zweck unserer Schrift auch das betrachtet, die in der Republik fehlende Gesetzgebung im Einzelnen hinzuzufügen, so kann dieſs nicht als ganz richtig angesehen werden, der Verfasser der Gesetze wäre sich denn dessen, was er wollte, gar nicht deutlich bewuſst gewesen; daſs er mit seinen Bestimmungen mehr in's Einzelne gieng, hängt mit der gröſseren Rücksichtnahme auf das Praktische zusammen; die Gesetze, welche in der Republik fehlen, konnte er nicht hinzufügen wollen, da sein Staat ein ganz anderer ist, als jener. —

1) Dilthey S. 11.

2) Polit. II, 6. S. 1265, A.

Daſs nun aber Platon eine Schrift in dem angegebenen Sinne ausgearbeitet haben soll, hat manches Befremdende. Schon an sich will es scheinen, auſser der besten Verfassung noch eine andere darzustellen, welche sich doch in demselben Maaſse, als sie der Wirklichkeit näher kam, von der Idee entfernen muſste, hätte er keine Veranlassung haben können. Denn sofern etwas nicht durch die Idee bestimmt ist, ist es ihm das Unwahre und kann nicht Gegenstand des Denkens seyn; an der Politik darf der Philosoph nur im vollkommenen Staate Antheil nehmen. (Rep. VI, 496, C. — E. 501, A. IX, 592, B.) Und diese Schwierigkeit wird keineswegs gehoben, wenn man sich [1]) im Allgemeinen darauf beruft, daſs doch solche verschiedene Darstellungen des Staats möglich seyen, und auch Aristoteles (Polit. IV, 1.) dieselben verlange; daſs sie auch Platon nach seinen Grundsätzen möglich waren, ist damit noch nicht bewiesen. — Sodann aber ist es auch auffallend, daſs dem Gesetzgeber diese verschiedenen Verfassungen zur Auswahl vorgelegt werden, und es seiner Willkühr überlassen wird, statt der relativ besten die schlechtere zu wählen. Doch mit dieser Wahl ist es wohl unserem Verfasser nicht Ernst; da der Idealstaat zum Voraus als unausführbar bezeichnet ist, kann er ihn nicht mehr zur Wahl anbieten wollen.

Was nun aber diese Voraussetzung selbst betrifft, auf der unser ganzes Werk beruht, daſs nämlich die Platonische Republik ein unausführbares Ideal sey, so ist sie zwar sehr verbreitet, aber, wenn wir wenigstens den Aeusserungen der Republik selbst trauen dürfen, im Sinne Platon's keineswegs begründet. Im fünften Buche der genannten Schrift, S. 471, C. ff., wird die Frage über die Ausführbarkeit des daselbst geschilderten Staates ausdrücklich erörtert. Dabei wird nun allerdings gesagt, daſs bei der Untersuchung über das Wesen der Gerechtigkeit, von welcher

1) Wie Dilthey S. 10 f. vgl. Böckh in Plat. Min. S. 65–68.

Digitized by Google

die über den Staat ausgegangen war, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, einen solchen Staat in der Wirklichkeit darzustellen, zunächst gleichgültig sey, indem sie jene Untersuchung nur *παραδείγματος ἕνεκεν* unternommen haben, um eine Richtschnur für ihr eigenes Verhalten zu gewinnen; wozu im Folgenden noch die Erklärung hinzukommt, daſs überhaupt nichts ganz so ausgeführt werden könne, wie es beschrieben wird, sondern: *Φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι* [1]). Daſs aber darunter nicht eine absolute Unausführbarkeit zu verstehen, und überhaupt die ganze Weigerung des Sokrates, über die Möglichkeit seines Staats zu reden, nur als eine geschickte Wendung aufzufassen ist, mit welcher theils die Ruhe der Untersuchung vertheidigt, theils das Auffallende der weiteren Erörterung vorbereitet werden soll, dieſs liegt schon in der unmittelbar darauf folgenden berühmten Erklärung, „daſs die Menschheit nicht eher Ruhe von ihren Leiden haben werde, als bis die Herrschermacht mit der philosophischen Bildung zusammenfalle," weil nämlich erst dann ein Staat, wie der geschilderte, realisirt werden könnte, ferner in der Versicherung IV, 422, E., daſs ein anderer Staat, als der in der Republik dargestellte, diesen Namen gar nicht verdiene, noch unbestreitbarer aber in der ganzen Ausführung des fünften, sechsten und siebenten Buchs, welche gar keinen andern Zweck hat, als die Mittel zur Verwirklichung jenes idealen Staats anzugeben, und sich über diesen Zweck recht absichtlich und wiederholt ausspricht. (Vgl. Rep. 452, E. 456, C. 466, D. 471, C. ff. VI, 499, C. D. 502, A. — C. VII, 540, D. f.). Ueberhaupt aber ist zu sagen, daſs die Ansicht von der praktischen Unausführbarkeit eines Ideals, sobald darunter wirklich, wie beim

1) Rep. IX, 592. worauf man sich auch berufen hat, gehört nicht hieher, denn dort ist nur davon die Rede, dass der ideale Staat noch nicht realisirt sey.

platonischen Staat, eine durch die Idee bestimmte Darstellung verstanden wird, in einer Philosophie keine Stelle finden konnte, welche auſser der Idee gar nichts Reales anerkennt. Und auf die oben angeführte Stelle aus Rep. V. wenigstens kann man sich hiegegen nicht berufen; denn der Grund, welcher dort angegeben ist, daſs die Wirklichkeit der Wahrheit nie so nahe komme, als die Rede, würde völlig ebensogut auch gegen die in den Gesetzen gegebene, nnd überhanpt gegen jede philosophische Darstellung des Staats gelten. — Man könnte nun diesen Widerspruch unserer Schrift gegen Platon's sonstige Ansicht, mit Bernfung auf Legg. V, 739, E., durch die Annahme zu lösen suchen, daſs der Staat der Republik von dem Verfasser zwar nicht als absolut nnausführbar, aber doch als unausführbar in seiner Zeit angesehen werde, und deſswegen in den Gesetzen ein anderer dargestellt werden solle, der eher schon in der damaligen Zeit zu realisiren wäre. Diese Lösung würde sich aber bei näherer Betrachtung sogleich als illusorisch erweisen. Denn einerseits ist in den Gesetzen von einer Unausführbarkeit des Idealstaates für die Menschen überhaupt die Rede, wenn [1]) gesagt wird, ein solcher würde etwa nnter Göttern oder Göttersöhnen statthaben; andererseits ist in der Repnblik auch keine Spur davon anzntreffen, daſs Platon die Realisirnng seines Staats in der Gegenwart für unmöglich gehalten habe; vielmehr steht er ganz auf dem Boden der Gegenwart, sein Staat ist durchaus hellenisch; die einzige Bedingnng, welche er für die Realisirnng seines Ideals voranssetzt, (Rep. V, 472. f. und am Ende des 7. Bnchs) ist von der Art, daſs sie immer gleich leicht oder schwer in Erfüllung gehen konnte, und überdieſs fast dieselbe, welche anch in den Gesetzen (IV, 709, E. ff.) gefordert wird. — Somit bleibt die Schwie-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

1) A. a. O. und IX, 853, B., womit die auf Rep. IV, 425, B. — E. bezügliche Stelle IX, 875, A. — D. zu vergleichen.

Digitized by Google

rigkeit, welche darin liegt, daſs die Darstellung des Staats, die in der Republik mit gutem Vertrauen als die einzig wahre gegeben ist, hier als unausführbar durch eine praktischere ersetzt werden soll.

Diese Schwierigkeit wird jedoch noch vermehrt, wenn wir bemerken, wie der Verfasser der Gesetze seiner Sache nicht einmal gewiſs ist, und an der Ausführbarkeit dessen, was er hier als das praktisch Mögliche giebt, selbst wieder zweifelt. Es werde wohl nie geschehen, läſst er sich V, 745, E. ff. einwenden, daſs alle Bedingungen, die er für seinen Staat verlange, sich jemals zusammenfinden werden; worauf dann der Gesetzgeber antwortet: „Ihr dürft glauben, meine Freunde, daſs auch mir bei unserer Rede das Wahre an der eben gemachten Einwendung nicht entgangen ist; aber bei Allem, was ausgeführt werden soll, halte ich es für das Richtigste, daſs der, welcher das Muster zeigt, nach dem sich das begonnene Werk zu richten hat, hinter dem Schönsten und Wahrsten nicht zurückbleibe, wer aber etwas davon auszuführen nicht im Stand ist, dieses selbst zwar vermeide und unterlasse, dagegen das jener Vorschrift am Nächsten Verwandte in's Werk zu setzen bestrebt sey; den Gesetzgeber aber lasse er seinen Plan zu Ende führen, und erst wenn dieses geschehen ist, überlege er mit demselben gemeinschaftlich, was von dem Gesagten zuträglich, und welcher Theil der Gesetzgebung für ihn unausführbar sey; denn das mit sich selbst Zusammenstimmende muſs überall hervorbringen, wer auch nur im Geringsten etwas, das der Rede werth sey, leisten will.“ Also auch die Darstellung des Staats in den Gesetzen soll ein *παράδειγμα* seyn; auch sie soll ohne Rücksicht auf Ausführbarkeit in den gegebenen Verhältnissen hinter dem Schönsten und Wahrsten nicht zurückbleiben, und auch von ihr wird zugegeben, daſs die zu ihrer völligen Realisirung nothwendigen Bedingungen in der Wirklichkeit wohl schwerlich jemals zusammentreffen dürften. Wenn daher

Digitized by Google

die gewöhnliche Meinung ist, Platon habe die Republik mit dem Bewuſstseyn geschrieben, daſs sie ein unausführbares Ideal sey, in den Gesetzen dagegen zeigen wollen, wie viel von diesem Ideale sich ausführen lasse, so stellt sich die Sache vielmehr umgekehrt so, daſs zwar Platon, als er die Republik schrieb, an der Ausführbarkeit seines Ideals nicht zweifelte, der Verfasser der Gesetze dagegen in die des seinigen kein rechtes Vertrauen setzt, und ihm vor der Republik nur darum den Vorzug giebt, weil ihm jene mit ihren Forderungen das, was der menschlichen Natur überhaupt möglich ist, zu übersteigen scheint, während er von den seinigen glaubt, sie würden von Menschen erfüllt werden können, wenn, freilich ein unwahrscheinlicher Fall, die empirischen Bedingungen zu ihrer Realisirung zusammenträfen. Wie groſs aber bei diesem Stand der Sache die Verschiedenheit ist, welche zwischen dem philosophischen Standpunkt der Republik und dem der Gesetze obwaltet, bedarf keiner weitern Ausführung.

§. 4.
Ueber die Methode der Schrift.

Das Nächste, was an unserer Schrift zu betrachten ist, ist die Art und Weise der Gedankenentwicklung, vermöge welcher sie ihren Zweck ausführt und ihren bestimmten Inhalt gewinnt. Zuvor aber muſs Platon's Methode im Allgemeinen kurz charakterisirt werden. Dieselbe steht, wie die Platonische Philosophie überhaupt, in der Mitte zwischen der unvollkommenern Sokratischen und der ausgebildetern Aristotelischen. Das Eigenthümliche der Sokratischen Methode nun besteht in der Sokratischen Mäeutik, oder, wie es Aristoteles ausdrückt, den *λόγοι ἐπακτικοί*, d. h. in der Entwicklung allgemeiner Begriffe aus der gemeinen Vorstellung, in der subjektiven Erhebung des empirischen Bewuſstseyns zum Denken; das Eigenthümliche der Aristotelischen in der logischen Ausbreitung des

Digitized by Google

Begriffs über das ganze Gebiet der Erscheinung. In Vergleichung mit diesen liegt nnn das Charakteristische der Platonischen Methode darin, daſs sie diese beiden Elemente, das pädeutische nnd das systematische als zwei an einander haftende Seiten an sich hat, von denen bald die eine bald die andere hervorgekehrt wird, bei deren keiner aber es um sie selbst für sich, sondern immer um ein drittes, zwischen und über beiden Liegendes zu thnn ist. Dieses dritte ist bei Platon die Anschauung der Ideen an sich, in ihrer von den Gegensätzen der Wirklichkeit unberührten Reinheit, und eben in dieser abstrakten Fassung der Idee als einer über- und auſserweltlichen ist es begründet, daſs sie nicht tiefer in die Erscheinungswelt eingehen kann, sondern, obwohl derselben zn ihrer konkreten Erfüllung immer bedürfend, doch ebenso sich immer wieder aus ihr in sich selbst zurückzieht. Eine Abweichung von der Platonischen Methode wird sich daher auf zweierlei Weise bemerklich machen können: durch eine detaillirtere systematische Ausführung oder durch eine mehr bloſs empirische Auffassung des Gegenstands; dadurch, daſs die Idee mehr, als dieſs bei Platon der Fall ist, in's Einzelne der Erscheinungswelt herabsteigt, oder dadurch, daſs sie noch gar nicht zu ihrem Rechte gelangt; in beiden Fällen also dadurch, daſs jenes Ineinanderspielen der Idee und Erscheinung fehlt, und dem empirisch Gegebenen, sey es nun im Dienste oder zum Nachtheil des Begrifflichen, ein gröſseres Feld eingeräumt wird.

Halten wir nun unsere Schrift an diesen Maaſsstab, so wird sich wirklich, sowohl im ersten, als im zweiten Theile derselben, eine Abweichung von der sonstigen Platonischen Methode finden.

Als der Zweck des ersten Theils wird III, 702, A. angegeben: *κατιδεῖν, πῶς ποτ' ἂν πόλις ἄριστα οἰκοίη καὶ ἰδίᾳ πῶς ἄν τις βέλτιστα τὸν αὑτοῦ βίον διάγοι.* Dieſs sollte nach I, 632, E. in der Art geschehen, daſs die verschiede-

nen Tugenden der Reihe nach durchgegangen worden wären; und demgemäſs haben auch Böckh (in Min. S. 69.) und Dilthey (S. 16.) die Angabe, es werde zuerst in der ersten Hälfte des ersten Buchs von der Tapferkeit, sodann bis zum Ende des zweiten von der Besonnenheit, und im dritten von der Weisheit gehandelt; was Dilthey auch für seinen apologetischen Zweck zu benützen sucht, indem er behauptet, die in der Republik gegebene Darstellung der Gerechtigkeit werde hier durch die der drei übrigen Kardinaltugenden ergänzt. Wie es sich nun mit der letztern Behauptung verhalte, sieht Jeder, welcher die Republik gelesen hat; aber auch Böckh's Angabe wird durch unsere Schrift selbst nicht bestätigt. Denn im dritten Buche ist nicht von der Weisheit, sondern ebenfalls von der Besonnenheit, und zwar hauptsächlich in der Beziehung, wie sie sich in der rechten Vertheilung der politischen Gewalt zeigt, die Rede, (vergl. S. 684, A. 688, A. — D. vgl. m. 689, A. — C. 690, E. 693, C. 696, B. 697, C. 701, E.) und im ersten Buch wird die Tapferkeit nur insoweit berührt, als nöthig war, um zu zeigen, daſs auf dieselbe weit weniger, als auf die Besonnenheit gesehen werden dürfe. Wenn daher die Ausführung der drei ersten Bücher im Allgemeinen die Absicht hat, der folgenden Untersuchung über den Staat ihre ethische Begründung zu geben, so bestimmt sich doch dieser Zweck in der Ausführung selbst näher dahin, die Besonnenheit theils überhaupt, theils namentlich in Vergleichung mit der Tapferkeit als die wahre Grundlage des Staatslebens nachzuweisen. Aber auch diese Bestimmung wird durch die Ausführung selbst wieder zweifelhaft. Nachdem nämlich schon I, 628, D. leicht zugestanden war, daſs die Gesetze nicht den Krieg, sondern den Frieden zu ihrem letzten Zwecke machen müssen, und dasselbe, ohne Förderung für den Gedanken, an den Versen des Tyrtäus und Theognis weiter ausgeführt ist, wird S. 630, E. ff. vorläufig noch unbewiesen die Behauptung

Digitized by Google

aufgestellt, daſs Tugend überhaupt, nach allen ihren Beziehungen, Zweck der Gesetzgebung seyn müsse; diese Behauptung wird aber auch im Folgenden nicht bewiesen, sondern in dem ganzen weitern Verlaufe des ersten Buchs ist nur davon die Rede, daſs der spartanischen Verfassung eine Einrichtung fehle, wodurch die Bürger zur Besonnenheit erzogen würden, und daſs durch rechte Einrichtung der Trinkgelage diesem Mangel abgeholfen werden könnte; und ebenso beschäftigt sich das zweite Buch ganz mit Erörterungen über das Richtige in der Musik, und nur ganz kurz und beiläufig wird (S. 661, D. — 663, D.) der Satz ausgeführt, daſs der Gerechte allein glücklich sey. So daſs es unmöglich scheint, die Empfehlung der Besonnenheit, oder irgend einen andern allgemeinen Gedanken als das Thema dieser Ausführung festzuhalten, denn ein solcher müſste doch entweder in einer fortlaufenden Entwicklung näher begründet und ausgeführt, oder es müſsten in einer scheinbar mehr auseinanderfallenden, aber innerlich zusammenhängenden Darstellung von verschiedenen Punkten aus die einzelnen Momente desselben erörtert seyn. Keines von beiden aber findet sich hier, und diese Darstellung leistet kaum etwas Anderes, als eben das zunächst Liegende, die Einrichtung der Trinkgelage und der musikalischen Erziehung zu besprechen. Dann hätten wir aber hier eben jene empirische Betrachtungsweise, welche es unterläſst, die einzelne Erscheinung mit der Idee in Verbindung zu setzen, und welche oben als ein Merkmal des Unplatonischen bezeichnet wurde. — Weniger trifft dieser Tadel das dritte Buch; dieses hat wirklich zum Zwecke, durch Betrachtung der Geschichte nachzuweisen, daſs das Einhalten der richtigen Mitte zwischen Despotie und Gesetzlosigkeit Hauptbedingung für das Bestehen eines Staates sey. Aber auch diese Erörterung müſste, um mit der sonstigen Platonischen Weise übereinstimmend gefunden zu werden, weit mehr durch die bestimmte Beziehung auf eben jenen

Digitized by Google

Gedanken gegliedert, und weniger durch ungehörige Episoden und rein empirische Data gehemmt seyn [1]). So, wie sie jetzt ist, ist sie nicht eine philosophische Entwicklung, sondern nur eine durch Reflexionen unterbrochene historische Darstellung. — Sodann ist aber auch das Verhältniſs des dritten Buchs zu den zwei ersten auffallend; es ist unter diesen beiden Abschnitten nur ein sehr loser innerer Zusammenhang, nichts, was in dem einen auf den andern hinwiese; auch ihre Stellung ist ganz willkührlich; wenn der Inhalt des dritten Buchs voranstände, und der des ersten und zweiten nachfolgte, würde die Anordnung um nichts schlechter seyn, als sie jetzt ist — ein Verhältniſs der einzelnen Theile, wie es sich in keinem andern Platonischen Werke vorfindet, und dem im Phädrus aufgestellten Grundsatz einer organischen Gliederung schnurstracks zuwiderläuft.

Mehr innerer Zusammenhang der einzelnen Theile findet sich im Ganzen im zweiten Haupttheil. Wenn auch hier einzelne Parthieen vorkommen, welche mit dem Vorhergehenden und Folgenden in keiner rechten inneren Verbindung stehen, (wie VII, 806, D. — 808, C. IX, 857, A. — 864, E.) und insbesondere in den vielen Specialgesetzen des eilften und zwölften Buchs sich schwerlich eine bestimmte Ordnung nachweisen läſst, so ist doch die Anordnung der Hauptmassen eine natürliche von den Grundlagen des Staats zu den Bestimmungen über das Einzelne fortschreitende Sachordnung, und namentlich daſs das, was

1) Einige Beispiele mögen diese Behauptung belegen. Gleich am Anfange ist die ganze Urgeschichte bis zur dorischen Wanderung für den Grundgedanken entbehrlich. Was S. 688, E. ff. als Grundübel der dorischen Staaten angegeben wird, ist in der historischen Darstellung nicht als solches nachgewiesen. Dasselbe gilt von dem S. 689, E. — 690, E. Bemerkten. Einzelnes wird auch noch weiter unten zur Sprache kommen.

den eigentlichen Kern der Verfassung ausmacht, die nächtliche Versammlung, als Spitze des Ganzen an das Ende gestellt ist, kann nicht anders, als ein glücklicher Gedanke genannt werden. Dagegen tritt hier eine andere, auch sonst schon [1]) als unplatonisch bezeichnete Eigenthümlichkeit unseres Werks um so auffallender hervor, die ängstliche Sorgfalt nämlich, mit welcher sich der grössere Theil desselben auf specielle, zum Theil ganz äuſserliche und kleinlichte Bestimmungen einläſst, wiewohl allerdings (vgl. VIII, 843, E. 846, C.) nicht gerade Alles bis in's Einzelnste ausgeführt werden soll. Was hieran unplatonisch erscheint, ist nicht sowohl das Vorkommen solcher Einzelnheiten an sich betrachtet, als das Verhältniſs derselben zum Ganzen. Platon, wie unter Anderem der Timäus beweist, verschmäht es gar nicht, auf empirische Data bis in's Einzelne einzugehen; aber er thut dieſs nicht um ihrer selbst willen, sondern nur insoweit ihm diese Berücksichtigung des Empirischen für die Darstellung der Idee förderlich zu seyn scheint. Daſs er aber für die begriffliche Gestaltung des Staats von Gesetzen über das Einzelne diesen Nutzen nicht erwarte, sagt er selbst, wenn er im Politikus (S. 294 — 297.) erklärt, der wahre Herrscher werde sich wohl hüten, durch feststehende Gesetze sich die Hände zu binden, und in der Republik (IV, 425, B. — 427, A.) es nicht der Mühe werth achtet, über das Benehmen der Jüngern gegen Aeltere, über Handel und Verkehr, Beschimpfungen und Beleidigungen, über Anstellung der Klagen und Einsetzung der Richter u. dgl. Gesetze zu geben, weil diese an sich ohne Werth seyen, im schlechten Staate nutzlos, im guten überflüssig. Und diese Erklärung wird nicht entkräftet, wenn unsere Schrift selbst [2]) darauf hinweist, daſs sie nur für den idealen Staat gelte, der Staat in den Ver-

---

1) Vgl. Ast Platon's Leben und Schriften S. 384 — 387.
2) IX, 874, E. — 875, D. vgl. Dilthey S. 24—27.

hältnissen der Wirklichkeit aber solcher einzelnen Bestimmungen nicht entbehren könne; denn theils hat Platon, wenn er (Politic. 297, D. 300, A. B.) zugiebt, in Ermanglung des wahren Herrschers sey die Herrschaft bestimmter Gesetze das Beste, dabei nicht den gleichfalls idealen, hinter der Wahrheit um nichts zurückbleibenden Staat, den unsere Schrift darstellen will, sondern nur die gewöhnlichen Staaten seiner Zeit im Auge, theils ist der Grund, welchen unsere Schrift für ihre Behauptung aufstellt, doch nur der schon oben als unplatonisch nachgewiesene, daſs jener vollkommene Staat die menschlichen Kräfte übersteige. — Doch es sey, Platon habe seine Ansicht dahin modificirt, daſs er es bei unserer Schrift für passend hielt, in die früher bei Seite gesetzten Einzelnheiten einzugeben, so sind wir doch zu der Erwartung berechtigt, daſs er dieses auf die seiner würdige Art gethan hätte. Diese würden wir dann erkennen, wenn jene Einzelnheiten dazu dienten, den Begriff des Staats weiter auszuführen, und durch Nachweisung der Art, wie sich dieser Begriff zu verwirklichen habe, aposteriorisch zu begründen. Dann müſsten etwa die Grundzüge des idealen Staats vorangeschickt, oder aus der Republik vorausgesetzt, und es müſste nun von denselben gezeigt werden, wie und aus welchem Grunde sie in der Wirklichkeit bestimmte Modifikationen annehmen, was eine in ihrer Composition der des Timäus analoge Darstellung gegeben hätte. Dieses geschieht aber in unserer Schrift nicht; nicht der Begriff des Staats ist es, aus welchem die einzelnen Bestimmungen hervorgehen, sondern ganz wie in einer positiven Gesetzgebung werden dieselben einzeln aneinandergereiht, und eben so vereinzelt und empirisch begründet. Charakteristisch ist dieser Mangel durch die Manier bezeichnet, jeder Verordnung eine begründende Einleitung vorauszuschicken. In einer wahrhaft wissenschaftlichen Entwicklung kann so etwas nicht vorkommen, denn da ist jede Bestimmung im Verlaufe des

Digitized by Google

Ganzen begründet, und es kommt auch bei Platon sonst nicht vor; die Weise der äuſserlichen Reflexion ist es, für alles Einzelne Gründe zusammenzutragen, weil das Ganze keinen Grund hat.

Findet sich so weder in dem ersten noch in dem zweiten Haupttheil unserer Schrift die Behandlung des Gegenstands, welche wir sonst an Platon gewohnt sind, so trifft dieses Urtheil nicht minder auch das Verhältniſs beider Theile zu einander. Im ersten Theile werden die allgemeinen Grundsätze der Gesetzgebung erörtert, im zweiten wird die Anwendung davon gemacht. Soll dieses nun auf Platonische Art geschehen, so muſs in dem, was der erste Theil allgemein aufstellt, das Besondere des zweiten Theils bereits vorgebildet seyn, und sich auf einfache dialektische Weise aus dem Allgemeinen durch Ausbreitung seiner Momente entwickeln. Statt dessen ist im ersten Theile nur der ganz formale Grundsatz aufgestellt, daſs der Staat besonnen seyn, d. h. daſs sowohl im sittlichen Verhalten seiner Bürger, als in seiner Verfassung immer das rechte Maaſs gehalten werden müsse. Welches aber dieses Maaſs oder die Norm für dasselbe sey, ist nicht gesagt, und bleibt für jeden einzelnen Fall einer besondern Reflexion überlassen; jener Grundsatz ist nur eine abstrakte Form, welche an dem Inhalt, als einem sonst woher gegebenen, herumgetragen und ihm aufgedrückt wird. Und hierin liegt auch der letzte Grund davon, daſs in unserer Schrift kein dialektisches Verhältniſs der einzelnen Theile, sondern nur eine äuſsere Ordnung möglich war, welche die Hauptmassen nach dem Gesetz der Zweckmäſsigkeit aneinanderfügt, wo aber die Betrachtung zu weit in's Einzelne herabsteigt, allmählig erlischt. Wie wenig aber ein solches Verfahren bei unserem Philosophen üblich ist, zeigt am Besten eine Vergleichung mit dem ächt Platonischen der Republik. Dort ist es die Frage nach der Beschaffenheit des Staates, der eine Darstellung der Gerechtigkeit ist, aus welcher sich

alle einzelnen Bestimmungen entwickeln; die Idee der Gerechtigkeit, das innerste Wesen des Staats selbst, ist das Princip, welches auf eine groſsartige Weise alle Theile jener Composition zu einer wahrhaft klassischen Harmonie zusammenschlieſst; und diese Idee, wiewohl sie Anfangs nur unbestimmt, in der Art einer empirischen Vorstellung auftritt, erweist sich doch nachher als ausgestattet mit einem Inhalte, den sie aus der spekulativen Philosophie mitbringt, und an ihrem Gegenstande mit objektiver Nothwendigkeit durchführt; hier dagegen fehlt diese innere Nothwendigkeit, und äuſsere Gründe treten ungenügend an ihre Stelle.

Mit dieser Darstellung erledigt sich von selbst, was Dilthey (S. 48 – 50.) beibringt, um unsere Schrift gegen den Vorwurf der Unordnung und des Mangels an Dialektik zu vertheidigen: daſs Platon die Philosophie noch nicht nach einzelnen Disciplinen behandelt habe, daſs unsere Schrift vom Verfasser unvollendet gelassen sey, daſs bei Gesetzen für die Menschen, wie sie sind, nicht dialektische Distinktionen, sondern Ermahnungen und Befehle etwas ausrichten, daſs ja doch in manchen Stücken, namentlich in den drei ersten und im zehnten Buch, eine Dialektik zu finden sey, der selbst Kleinias nicht überall zu folgen vermöge, (I, 644, D.) daſs endlich auch im Symposion, wiewohl es zu den vorzugsweise dialetischen Gesprächen gehöre, auſser der Rede der Diotima keine Dialektik vorkomme. So richtig auch Manches hievon ist, so kann doch dieſs Alles für unsere Frage wenig beweisen; denn nicht der Mangel an dialogischer Begriffsentwicklung, sondern der tiefer gehende an einer wissenschaftlichen Methode überhaupt ist es, was an unserer Schrift als unplatonisch auffällt. Diese Dialektik aber, welche sich in der ganzen Construktion eines wissenschaftlichen Werks zeigt, wird wohl im Symposion keiner vermissen, der die kunstvolle Anlage dieser Schrift irgend begriffen hat.

§. 5.

Der Inhalt der Schrift von den Gesetzen im Einzelnen.

Das Produkt der Methode in ihrer Anwendung auf den Zweck der Schrift ist deren bestimmter Inhalt, mit welchem wir uns sofort zu beschäftigen haben. Abweichungen von der Platonischen Sinnesweise finden sich in dieser Beziehung, noch ehe wir den eigenthümlichen Inhalt unseres Werks, das Ethische und Politische in's Auge fassen, schon in manchen einzelnen, minder wesentlichen Bemerkungen. Wenn z. B. im ersten Buche die Trunkenheit als geistiges Heilmittel empfohlen, und im zweiten (S. 665, E. ff.) den Greisen geboten wird, sich durch Wein zum Gesange zu begeistern, so fragt es sich, ob Platon eine solche Versenkung in die Materie gutgeheiſsen, und wenn er es that, ob er ihr eine solche Wichtigkeit für die Erziehung beigelegt hätte. — Dagegen ist in einem andern Punkte, hinsichtlich der Päderastie, unsere Schrift rigoristischer, als es Platon sonst ist; denn im Phädrus (S. 256, B. C.) wird diese auch in ihrer Ausschweifung nur lax getadelt, und in der Republik V, 468, C. etwas derselben auf halbem Wege Entgegenkommendes ausdrücklich eingeführt, und wenn sie auch (Phaedr. 251, A.) bei Gelegenheit als naturwidrig bezeichnet wird, so ist doch der Grund für ihre Verwerfung (Rep. III, 403, B. C.) hauptsächlich nur, daſs es umgebildet sey, in ein geistiges Verhältniſs sinnliche Lust einzumischen; hier dagegen wird sie (I, 636, B. ff. VIII, 836, C. 841, D.) mit der gröſsten Entschiedenheit als eine Verkehrung der natürlichen Ordnung bestritten, während sich zugleich von der idealen Ansicht der Liebe, welche Platon auch gegen ihre Verirrungen milder gemacht hatte, keine Spur findet, vielmehr statt derselben (VIII, 837, A. — E.) mit ausdrücklicher Verwerfung der gemischten Liebe, zu welcher auch die im Phädrus, im Gastmahl und in der Republik geschilderte ge-

hören würde, nur der prosaischen tugendhaften Freundschaft Zutritt im Staate gelassen wird. — Das häufige Lob der spartanischen Verfassung (vgl. III, 696, A. IV, 712, E. u. A.) scheint zu dem Rep. VIII, 547, D. ff. mit deutlicher Beziehung auf Sparta über die Fehler der Timokratie Gesagten um so weniger zu passen, je offenkundiger sich jene Gebrechen damals schon gezeigt hatten, und könnte bereits an den unächten Dorismus erinnern, welcher sich in manchen unterschobenen Dialogen findet [1]. — Seltsam ist die Bestimmung (IX, 873, E.) daſs über leblose Dinge, durch die Jemand umkommt, förmlich Gericht gehalten werden solle, wenn sich auch Aehnliches in den Drakonischen Gesetzen findet. — Widersprüche in unserer Schrift selbst endlich sind es, wenn die Trunkenheit im ersten Buche unter die Mittel zur Erziehung gezählt wird, die (S. 643, B.) von Jugend auf anzuwenden sind, im zweiten dagegen (S. 666, A. B.) den Knaben jeder Genuſs des Weins, den Jünglingen die Trunkenheit untersagt wird; wenn nach III, 682, E. die Dorier aus den von Hause vertriebenen Belagerern Troja's entstanden, nach S. 685, E. eben diese Eroberer Troja's von den Doriern überwunden worden seyn sollen; wenn IX, 855, C. der Grundsatz aufgestellt wird, daſs die Verbannung auſser Lands nicht als Strafe angewandt werden dürfe [2]), und in demselben Buche S. 877, C. eben diese Strafe für den Gattenmörder festgesetzt ist.

Weit wichtiger jedoch, als diese Einzelnheiten, ist für die gegenwärtige Untersuchung der ethische und poli-

1) Vgl. Ast Plat. L. und Schr. S. 495.

2) Ast erklärt diese Stelle: *impunitus* vero nemo omnino unquam esto, qui aliquid commisit, *nec is qui ex urbis finibus exterminatus est;* aber ἄτιμος heisst nicht impunitus, und φυγὰς εἰς τὴν ὑπερορίαν kann nicht blos von einer Verbannung aus der Stadt verstanden werden, zudem dass jene Erklärung den Zusammenhang ganz übersieht, in welchem eine allgemeine Bestimmung der Strafarten gegeben wird.

tische Inhalt unsers Werks. — Platon's Ethik ist in der Lehre von den vier Kardinaltugenden zusammengefaſst. Dieselben werden auch hier (I, 631, C.) übereinstimmend mit Platon's sonstigen Erklärungen angegeben, und ihre Betrachtung soll (S. 632, E.) die Grundlage der Lehre vom Staat ausmachen. In der Ausführung selbst jedoch, wie schon oben bemerkt wurde, treten die drei übrigen zurück, und nur von der Besonnenheit wird ausführlicher gehandelt. Dieſs weist darauf hin, daſs unser Verfasser diese Tugend zur Tugend überhaupt in ein anderes Verhältniſs setzt, als die übrigen, und sie als die Zusammenfassung aller andern Tugenden betrachtet. Ausdrücklich gesagt ist dieses, wenn die Besonnenheit IV, 716, C. D. der Gottähnlichkeit geradezu gleichgestellt, und III, 696, B. — E. (vergl. IV, 710, A.) als der Zusatz beschrieben wird, ohne den keine andere Tugend etwas werth sey. Hiemit ist aber Platon's sonstigen Erklärungen bereits widersprochen. Denn könnte man es sich vielleicht auch gefallen lassen, an der Stelle, welche in der Republik die Gerechtigkeit einnimmt, die dieser sehr verwandte, wiewohl doch auch als bloſs Subjektives von ihr als dem Objektiven verschiedene Besonnenheit zu finden, so muss doch das um so mehr auffallen, daſs die andern Tugenden in einem Verhältniſs zu ihr gedacht werden, bei welchem sie auch für sich, ohne die Besonnenheit, bestehen könnten, diese aber aber hinzukommen muss, um ihnen den wahren Werth zu ertheilen. Diese Trennung der einzelnen Tugenden gehört nach Platon ganz der Sphäre des unphilosophischen Bewuſstseyns an, und ist von ihm von vorne herein auf's Entschiedenste bekämpft worden [1]; in seiner Philosophie kann dieselbe nicht stattfinden, wie sich sogleich zeigen würde, wenn Jemand den Versuch machte, in der Darstellung der Republik eine der vier Tugenden

1) Vgl. Protag. S. 329, C. — 333, C. 349, B. — 362.

von den andern loszutrennen. Am Deutlichsten tritt die Abweichung unserer Schrift von Platon's sonstiger Lehre in dieser Beziehung durch den Gegensatz hervor, welcher hier zwischen der Besonnenheit und Tapferkeit statuirt ist [1]), indem die Tapferkeit (I, 630, E. 631, A.) der schlechteste und kleinste Theil der Tugend genannt, und XII, 963, E. von ihr gesagt wird, daſs sie ohne Einsicht von Natur entstehe, daher auch Kindern und Thieren zukomme — eine Behauptung, welche nicht nur Platon's bestimmtesten Erklärungen [2]), sondern [3]) selbst der Lehre des Sokrates widerstreitet. — Aber auch die Besonnenheit selbst ist hier anders, als in der vollendetsten Darstellung der Platonischen Ethik in den Büchern vom Staate bestimmt. Nach dieser Darstellung besteht sie in dem harmonischen Verhältniſs der Theile der Seele, in der Unterordnung der niedern unter die höhern; in den Gesetzen wird dieses innerlichen Verhältnisses nie Erwähnung gethan, und nirgends, wo von der Besonnenheit die Rede ist, erfahren wir etwas Weiteres über ihr Wesen, als daſs sie Mäſsigung in Lust und Schmerz sey (vgl. V, 733, E. u. A.). Nun findet sich zwar auch diese Darstellung bei Platon, wo er (wie im letzten Abschnitt des Politikus, im zweiten und dritten Buch der Republik) von der Besonnenheit in ihrer unvollendeten Gestalt redet, in welcher sie theils natürliche Anlage, theils Sache der Erziehung und Gewohnheit ist; aber dort ist diese unvollkommenere Darstellung im Fortschritt zu jener vollendetern begriffen, während unsere Schrift dieselbe schon hinter sich hat, und der Ver-

1) II, 661, E. f. III, 696, B. und in der ganzen Ausführung der drei ersten Bücher.

2) Protag. S. 349, E. — 350, C. 360, C. D. Meno, 88, B. Rep. IV, 430, B.

3) Vergl. Arist. Eth. Nicom. III, 11. 1116, B. Eth. Eud. III, 1. 1229, A. 1230, A. ed. Bekker.

fasser, wenn er wirklich jene tiefere Auffassnng als die richtige auerkannte, dieſs durch irgend eine Hinweisung daranf andeuten muſste. — Die Sache näher betrachtet jedoch zeigt es sich, daſs diese tiefere Auffassung in unserer Schrift gar keine Stelle finden konnte; denn ihr fehlt die ganze psychologische Begründung der Ethik durch die Lehre von den drei Theilen der Seele, welche wir in der Republik als eine der anziehendsten und spekulativsten Parthieen bewundern; und wenn man vielleicht III, 689, A. — C. IX, 863, B. f. eine Hindeutung darauf finden könnte, so ist dieselbe doch in beiden Stellen sosehr in der Weise der Popularphilosophie gehalten, daſs sie sich ebensogut auch als eine Verflachung jener Platonischen Lehre betrachten läſst, während dagegen der Abschnitt über die Selbstüberwindung I, 626, D. — 628, D., wenn wir Rep. IV, 440, A. damit vergleichen, ganz wie eine Polemik gegen die in der letztern Stelle ausgesprochene Ansicht von einem Kampfe im Innern des Menschen aussieht. Wie dem aber auch seyn mag, so bleibt jedenfalls das gänzliche Ignoriren der genannten Lehre in unserer Schrift eine höchst auffallende Erscheinung, die nm so bedenklicher wird, je entschiedener wir nns sowohl aus der Republik als aus dem Timäus überzeugen können, daſs dieselbe nicht nur die Basis der Platonischen Ethik, sondern anch das eigentliche Band ausmacht, durch welches Platon's theoretische Philosophie mit der praktischen verknüpft ist.

Dieselbe Differenz begegnet uns aber auch, wenn wir von dem ethischen auf den politischen Inhalt unserer Schrift hinsehen. Was für die Ethik die Trichotomie in der Lehre von der Seele, ist für die Politik der Unterschied der drei Stände im Platonischen Staate. So wenig nun, als von jener, finden wir auch von dieser eine Spur in der Darstellung der Gesetze; denn die Landbauer sind hier Sklaven nnd die Handwerker Ausländer, diejenigen aber, welche mit den Regierenden in der Republik verglichen

werden könnten, die Mitglieder der nächtlichen Versammlung, haben weder die philosophische Bildung, welche sie von den Uebrigen unterscheidet, noch auch die Macht in den Händen. Dadurch wird aber der Begriff des Staates in beiden Schriften ein ganz verschiedener; in der Republik ist er ein sich gegliederter Organismus, hinsichtlich dessen auch die Staatskunst nichts Anderes zu thun hat, als seine an sich vorhandenen Unterschiede zur Anerkennung zu bringen, in den Gesetzen ein durch Institutionen und Verordnungen zusammengehaltenes Aggregat von Individuen. Nur eine natürliche Folge dieses verschiedenen Grundbegriffs ist es, daſs der Staat der Republik von allen fremdartigen Bestandtheilen durchgreifend gereinigt wird, (vgl. Rep. VII, 540, E. f.) und sich selbst genügend alle zu seinem Bestehen nothwendigen Elemente in sich vereinigt, der in den Gesetzen Fremdartiges weder gründlich ausgeschieden hat (vgl. V, 735, D. ff.) noch auch seiner entbehren kann, vielmehr hinsichtlich der geringeren, aber zum Leben doch auch nothwendigen Verrichtungen ganz auf den Dienst von Fremden angewiesen ist, ebendadurch aber eine schiefe und prekäre Stellung einnimmt; daſs der Staat, nicht nur wie er sich in der Republik darstellt, sondern auch wie im Politikus (S. 293—302.) sein Begriff gegeben ist, ein rein durch die Idee bestimmtes Ganzes, daher seine Verfassungsform, ob sie nun Herrschaft eines Einzelnen oder Mehrerer sey, der durchgeführteste Absolutismus ist, während der Verfasser der Gesetze den seinigen mühselig und mit üblem Gewissen (vgl. VI, 757, E.) aus der Monarchie und Demokratie zusammensetzt, (vgl. III, 693, D. f. 701, E. VI, 756, E.) oder vielmehr der Demokratie und der Tyrannis, zwei Staatsformen, die Platon unter den entarteten die schlechtesten sind [1]), hin-

1) Diess tadelt auch Aristoteles Polit. II, 6. S. 1266, A. ἐν δὲ τοῖς νόμοις εἴρηται τούτοις, ὡς δέον συγκεῖσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐκ

sichtlich deren aber die Darstellung unserer Schrift von der sonstigen Platonischen Ansicht sosehr abweicht, daſs der Unterschied zwischen dem wahren Königthum und der Tyrannei gänzlich verschwindet [1]; daſs endlich in der Be-

---

δημοκρατίας καὶ τυραννίδος, ἃς ἢ τοπο ράπαν οὐκ ἄν τις θείη πολιτείας ἢ χειρίστας πασῶν. Wenn Dilthey S. 28. behauptet, auch in der Rep. sey die Aristokratie gewählt „utpote interposita inter monarchiam et democratiam“ so ist er den Beweis dafür schuldig geblieben.

1) Zwar wird die Tyrannis VIII, 832, C. ebenso, wie die Demokratie und Oligarchie eine *στασιωτεία* genannt, aber aus einem Grunde, den Platon, wenn wir den Politikus S. 293. ff. hören, gerade am Allerwenigsten billigen musste, weil sie die Unterthanèn gegen ihren Willen mit Gewalt beherrsche; und andererseits ist im vierten Buche unserer Schrift, S. 709, E. — 711, A. von einem Tyrannen die Rede, dem alle möglichen guten Eigenschaften zugeschrieben werden. Hier scheint unter Tyrannei dasselbe verstanden zu werden, was im Politikus als *βίαιος ἀρχή* bezeichnet ist; aber diese will Platon, wie er ebendaselbst S. 291, E. ff. auf's Ausdrücklichste erklärt, nicht Tyrannis genannt wissen. Noch mehr muss es jedem, welcher die Platonische Ausdrucksweise kennt, auffallen, dass ebendemselben guten Herrscher IV, 710, A. der Gess. eine *τυραννουμένη ψυχή* beigelegt wird; denn das *τυραννούμενος* (mit Ast z. d. St.) medial und ganz gleichbedeutend mit *τυραννικὸς* zu nehmen, möchte wohl durch den Sprachgebrauch nicht minder, als durch die deutliche Beziehung dieses Ausdrucks auf Rep. IX, 572, D. ff. verboten seyn. — Mehr scharfsinnig als wahr, weil in unserem Schriftsteller selbst durch nichts begründet, ist es, wenn Dilthey S. 30. dem Widerspruch unserer Schrift mit der Republik durch die Annahme zu entgehen sucht, wie in der Rep. die Ausartung des wahren Königthums bis zur Tyrannis herab, so werde hier die Rückkehr der letztern zur wahren Monarchie dargestellt; keins von beiden aber, wenn er ebendaselbst fortfährt: „Eandem praeterea de hac re sententiam, licet a se ipso improbatam Platoni tribuit Aristoteles pol. V, 10. ed. Schneid.“ (c. 12. p. 1316, A. ed. Bekker.) Die angeführte Stelle ent-

Digitized by Google

stimmung der innern Verhältnisse, (um von einigen unbedeutendern Abweichungen, wie die hinsichtlich der Zeit der Ehe, der Bürgerzahl u. A. zu schweigen) dasjenige weggelassen ist, was nur für den idealen Staat zu passen, für die Menschen aber, wie sie empirisch sind, unausführbar schien, das Recht des Staates, den Stand der einzelnen Bürger zu bestimmen, die Weiber- und Gütergemeinschaft, Institutionen, welche in der Republik die Grundpfeiler des Staatsorganismus ausmachen, und ohne die er gar nicht jene Darstellung der der Idee seyn würde, die er nach Platon seyn soll. Man kann nun freilich sagen [1]), wenn einmal in den Gesetzen nicht der ideale Staat dargestellt werden sollte, sondern nur ein solcher, dessen Verwirklichung keine allzugroſsen Hindernisse im Wege standen, so seyen alle diese Veränderungen der frühern Platonischen Lehre aus dem veränderten Zwecke der Darstellung von selbst hervorgegangen; aber damit ist nicht bewiesen, daſs diese Abweichungen Platonisch sind, sondern, wenn doch die Einrichtungen der Republik für die allein richtigen erklärt werden (Rep. V, 451, C. 473, C. — E. VIII, 544, A.) nur daſs jener Zweck es nicht ist.

Mehr, als mit der Republik, scheint der Inhalt der Gesetze beim ersten Anblick mit dem Politikus überein-

hält eine Kritik dessen, was in der Republik über die Ausartung der Verfassungen gesagt ist, und die hiehergehörigen Worte lauten: *Ἔτι δὲ τυραννίδος οὐ λέγει οὔτ᾽ εἰ ἔσται μεταβολὴ οὔτ᾽ εἰ μὴ ἔσται, διὰ τίν᾽ αἰτίαν καὶ εἰς ποίαν πολιτείαν· τούτου δ᾽ αἴτιον, ὅτι οὐ ῥᾳδίως ἂν εἶχε λέγειν· ἀόριστον γάρ· ἐπεὶ κατ᾽ ἐκεῖνον δεῖ εἰς τὴν πρώτην καὶ ἀρίστην· οὕτω γὰρ ἂν ἐγίνετο συνεχὲς καὶ κύκλος.* Das heisst doch wohl: Wenn Platon consequent gewesen wäre, so hätte er auch ein Umschlagen der Tyrannis in das Königthum annehmen müssen, er habe dieses aber n i c h t gethan; also das gerade Gegentheil von dem, was Dilthey darin findet.

1) Dilthey S. 12. 16. 28. 32. f. 36.

zustimmen. Erstlich schon in der allgemeinen ethischen Grundlegung der drei ersten Bücher, wo von den vier Kardinaltugenden nur die Besonnenheit und Tapferkeit zur Sprache kommen, ebenso, wie im letzten Abschnitt des Politikus (S. 305, E. — 311.) nur von diesen die Rede ist. Sodann auch in dem, was als Hauptzweck der Staatskunst in unserer Schrift hervortritt, durch Einhalten der richtigen Mitte zwischen Zügellosigkeit und Tyrannei dem Staate möglichst sichere Grundlagen zu geben. Denn ähnlich wird in dem angegebenen Abschnitt des Politikus die Aufgabe des Staatsmanns dahin bestimmt, in allen Zweigen des öffentlichen Lebens die rechte Mischung der Gelindigkeit und Strenge, des *σῶφρον* und *ἀνδρεῖον* herbeizuführen. Ja, auch die Differenz, welche, wie oben bemerkt, in Beziehung auf die Tyrannei zwischen dem Politikus und unserer Schrift obwaltet, könnte man für eine bloſse Verschiedenheit des Ausdrucks erklären, und dafür in dem, was IV, 709, E. ff. der Gesetze gesagt ist, der Sache nach eine Bestätigung des im Politikus Behaupteten finden; wie auch in einem weiteren wichtigen Punkte, worin die Republik von den Gesetzen abweicht, hinsichtlich der Ehe, der Politikus auf Seiten der letztern zu stehen scheint, indem er (S. 310, A. ff.) da, wo von der Fürsorge für die Ehe gesprochen wird, der Weibergemeinschaft mit keiner Silbe Erwähnung thut. So daſs, da das genannte Gespräch doch wieder in andern Stücken gegen die Gesetze und mit der Republik stimmt, vielleicht Jemand auf den Gedanken kommen könnte, im Staatsmann haben wir eben die Brücke, auf welcher Platon, das Unpraktische seines Idealisirens mehr und mehr einsehend, von der phantastischen Darstellung der Republik zu der besonnenern der Gesetze gelangt sey. Nur Schade, daſs eine genauere Betrachtung der Sache einer solchen Auskunft sogleich wieder den Weg vertreten muſs. Fragen wir nämlich, welche Punkte es sind, in denen der Politikus mit der Re-

Digitized by Google

publik übereinstimmt, und in denen er sich von ihr unterscheidet, so zeigt sich in den Ansichten über das Verhältniſs des Staatsmanns als des Regierenden zu allen andern Künstlern, über die Einheit der Philosophie und der wahren Staatskunst, (Polit. S. 309, C. — E.) über den Werth der verschiedenen Staatsverfassungen, (mit einer unbedeutenden Ausnahme hinsichtlich der Oligarchie) über die Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit geschriebener Gesetze, also in allem dem, was für den Begriff, um den sich das ganze Gespräch dreht, wesentlich ist, die gröſste Uebereinstimmung zwischen beiden, die Unterschiede dagegen finden sich nur in dem, was, als der konkrete Gegenstand der politischen Kunst, in der blos formalen Untersuchung des Politikus über den Begriff derselben noch nicht näher durchforscht werden konnte; und auch sie sind nicht so beschaffen, daſs etwas in Betreff derselben Behauptetes in der Republik zurückgenommen werden müſste, sondern nur so, daſs das im Politikus Gesagte in jenem Werke durch weitere Entwicklung ergänzt wird, indem zu der im zweiten und dritten Buche der Republik weiter ausgeführten Lehre von der Ausbildung der natürlichen Anlage zur Tapferkeit und Besonnenheit im vierten die Darstellung der vollendeten Tugend, zu dem, was im Politikus über Bestimmung der Ehe durch die Staatsgewalt gesagt ist, in der Republik die Weibergemeinschaft hinzugefügt wird. Zu den Gesetzen dagegen verhält sich der Politikus so, daſs nur in den Auſsenwerken der Gesetzgebung, und auch hier nur eine scheinbare Uebereinstimmung stattfindet, in den wesentlichsten Punkten dagegen die oben angeführten Differenzen obwalten [1]). So daſs, weit entfernt für die Vertheidigung ihrer Autenthie einen Beitrag zu liefern, die

1) Man vgl. namentlich Legg. IX, 874, E. — 875, D. eine Stelle, welche ganz dieselbe Polemik gegen den Politikus enthält, wie V, 739. gegen die Rep.

Digitized by Google

Vergleichung unserer Schrift mit dem Politikus nur dazu dienen kann, die tiefgehende Verschiedenheit ihrer Politik von der, welche wir bei Platon sonst finden, anschaulicher zu machen.

Noch ist hier eine Eigenthümlichkeit unserer Schrift zu untersuchen, die, obwohl weniger auffallend, als die bisher betrachteten, doch noch tiefer in das Ganze der Platonischen Philosophie eingreift. Wie nämlich diese in der Ideenlehre ihre charakteristische Grundlage hat, so ist auch jede bedeutendere Schrift Platon's, die nicht etwa eine bloſs polemische Absicht hat, mit dieser Grundlehre entweder ausdrücklich in Verbindung gesetzt, oder sie auf indirektem Wege vorzubereiten bestimmt. Was insbesondere die Republik betrifft, so ist es hier durchaus die Idee, an deren Betrachtung die Lenker des Staats sich begeistern, und von der sie zur Einrichtung der irdischen Dinge herabsteigen sollen; daher auch diese Einrichtung die Bildung von Philosophen zu ihrem höchsten Zwecke, und die Nachahmung der groſsen kosmischen Verhältnisse in der Gliederung ihres Organismus zu ihrer Form hat. Man kann daher mit Recht erwarten, daſs auch in den Gesetzen die Lehre vom Staat mit der Ideenlehre auf irgend eine Weise in Verbindung gebracht sey, und sowohl in dem, was über die nächtliche Versammlung der Weiseren, als in dem, was im zehnten Buch über Belohnung und Bestrafung nach dem Tode gesagt ist, boten sich Veranlassungen zu einer solchen Anknüpfung dar, welche Platon, sollte man glauben, nicht unbenützt gelassen hätte. Hier aber ist es, wie wenn die Ideenlehre absichtlich ignorirt wäre; nicht Einmal findet sich auch nur der Name der Ideen, nicht Eine sichere Andeutung dieser Lehre; nicht einmal von den Mitgliedern jenes Synedriums wird eine Beschäftigung mit der Idee gefordert, vielmehr mit unverkennbarer Absichtlichkeit jeder Erwähnung der Philosophie ausgewichen, wenn auch die

Digitized by Google

Veranlassung dazu noch so nahe lag, wie IV, 711, D. — 712, A. wo Rep. V, 473, C. — E. fast wörtlich wiederholt, nur immer statt der Philosophie die Besonnenheit und Gerechtigkeit gesetzt ist. — Ja auch positiv widersprochen wird der platonischen Grundlehre von den Ideen als dem allein wahrhaft Seyenden, wenn im zehnten Buche S. 896, E. 897, B. 898, E. von einer doppelten Weltseele die Rede ist, einer guten und einer bösen, welche (S. 906, A.) in einem unaufhörlichen, die ganze Welt ergreifenden Streite miteinander liegen. Man hat nun zwar diesem Widerspruche gegen den innersten Kern der Platonischen Philosophie auf verschiedene Weise auszuweichen gesucht, indem man die böse Weltseele bald für eine populäre Darstellung des Bösen im Menschen erklärte [1]), bald auch darauf hinwies, für Platon sey ja das Böse eben das Nichtseyende [2]). Aber die erstere Auskunft wird durch den ganzen Zusammenhang und lehrhaften Ton jener Stellen widerlegt, die andere ist eher ein Eingeständniſs des unauflöslichen Widerspruchs, der hier stattfindet, indem das Böse, welches Platon freilich ein Nichtseyendes ist, eben durch die Annahme einer bösen Weltseele zu etwas Substantiellem gemacht wird. Nur unter dieser Voraussetzung wenigstens kann die Frage aufgeworfen werden, ob die Welt das Werk der bösen oder der guten Seele sey, und nur dann kann sie so, wie hier beantwortet werden; das Böse als nichtseyend betrachtet, müſste die Antwort nicht lauten: die Welt ist Werk der guten Seele, weil sie gut ist, sondern: weil sie ist. Es bleibt somit das Unplatonische in dieser Lehre. — Und wir werden uns darüber um so weniger wundern können, wenn wir einige verwandte Aeuſserungen hinzunehmen und bemerken, wie VII, 803, B.

1) Thiersch, Wiener Jahrb. 3. B. S. 65. Dilthey S. 40.

2) Böckh über die Weltseele im Timäus, in den Studien von Daub und Creuzer 3. B. S. 25.

alle menschlichen Dinge als schlecht und keiner ernstlichen Beschäftigung würdig behandelt werden [1]), wie I, 644, D. der Mensch ein Geschöpf der Götter genannt wird, *εἴτε ὡς παίγνιον αὐτῶν, εἴτε ὡς σπουδῇ τινι ξυνεστηκὸς*, wie eben diese Aeuſserung VII, 803, C. 804, B. (vgl. X, 903, D.) mit sichtbarem Wohlgefallen wiederholt wird, wie V, 728, E. auch die Gesundheit unter die an sich schädlichen Dinge gerechnet wird — lauter Ueberspannungen der Platonischen Lehre vom Unwerth des Sinnlichen, welche zwar die Miene haben, als ob sie aus alleiniger Schätzung des Idealen hervorgiengen, in der That aber auf einer Verkennung der Ideenlehre, und auf demselben Dualismus beruhen, der in der Annahme einer bösen Weltseele seine Spitze und seinen bestimmten Ausdruck findet.

Hiezu kommt nun aber, daſs sich statt der Ideenlehre in unserer Schrift ein anderes Element findet, das so, wie es hier behandelt wird, den übrigen Platonischen Schriften seinerseits ebenfalls fremd ist, nämlich das populär religiöse. — Dieses Element erscheint bei Platon in verschiedener Gestalt. Die gewöhnlichste ist die, daſs er philosophische Betrachtungen an die Vorstellungen der Volksreligion anknüpft, indem er diese zwar als richtig voraussetzt, zugleich aber in der freisten Behandlung verwirrt und auflöst. Ihre Höhe erreicht diese Behandlung der religiösen Vorstellung in den Platonischen Mythen. Eine unmittelbarere Geltung wird dem Volksglauben zugestanden, wenn ihn Platon in der Republik als die Religion seines Staats anerkennt, und zu diesem Behufe von unwürdigen Vorstellungen reinigt. Aber doch ist es auch hier gar nicht

1) Eine ähnliche Aeusserung findet sich zwar auch Rep. X, 604, C., aber nicht, um dem Menschlichen allen Werth abzusprechen, sondern nur, um vor einem übermässigen Hängen an demselben zu warnen; die Uebereinstimmung beider Stellen liegt mehr in den Worten, als im Gedanken.

Digitized by Google

die positive Ueberlieferung als solche, sondern nur ihr idealer Gehalt, um den es ihm zu thun ist, jene traditionelle Form aber wird (Rep. II, 382, C. f.) ausdrücklich zu den Lügen gerechnet, die man sich um eines guten Zwecks willen erlauben dürfe. Eine dritte Form, in welcher das religiöse Element bei Platon auftritt, ist die der persönlichen Frömmigkeit. So namentlich im Phädo. Nirgends dagegen wird weder der Volksglaube nach irgend einer Seite hin, noch auch überhaupt der Glaube an Götter, sofern er sich von dem philosophischen Glauben an das Göttliche unterscheidet, von Platon wissenschaftlich begründet, oder selbst im Ernst zur Begründung einer philosophischen Darstellung gebraucht; vielmehr zeigt sich, wo von demselben wissenschaftlich gesprochen wird, (wie Rep. II, 382, D. f. Parm. 133, A. — 134, C. vgl. mit S. 134, C. — E. — auch Rep. VI, 504, E. ff. gehört hieher) das deutliche Bestreben, die Theologie in die Ideenlehre aufzulösen. — Anders nun ist die Art, wie das Religiöse in der Schrift von den Gesetzen behandelt wird. Die freiere Auffassung des Volksglaubens, welche sich in den Platonischen Mythen zeigt, begegnet uns hier nirgends; auch in dem einzigen Mythus unserer Schrift (IV, 713, A. ff.) ist der freiere Ton, welcher sich in dem ganz ähnlichen des Politikus findet, durchaus vermieden. Die Reinigung des Volksglaubens, damit er vom Staat adoptirt werden könne, wird allerdings auch hier verlangt, (z. B. X, 905, D. — 907, D.) aber nirgends spricht sich ein Bewuſstseyn über den Unterschied aus, welcher bei Platon, dem Obigen zufolge, auch zwischen dem gereinigtsten Volksglauben und der Religion des Philosophen immer noch stattfindet. Dagegen wird nicht nur der Glaube an Götter in ausführlicher Darstellung wissenschaftlish bewiesen, sondern dieser Glaube, zwar nicht in mythologischer, aber doch noch ganz in der populär erbaulichen Form, macht selbst wieder die Grundlage unserer ganzen Schrift aus. Man darf nur Stellen wie V, 747,

E. IV, 712, B. XI, 934, C. II, 653, C. — 654, A. 664, C. — 665, B. 672, A. — D. III, 691, D. ff. IV, 715, E. — 718, B. XII, 941, A. B. VIII, 835, D. E. VII, 799, A. ff. XII, 946, B. ff. XI, 920, D. E. V, 729, E. f. XII, 953, E. VIII, 842, E. f. XI, 917, D. 920, E. — 921, C. IX, 854, A. — E., zu denen sich noch viele andere hinzufügen lieſsen, nachlesen, um sich zu überzeugen, mit welcher Vorliebe und Feierlichkeit der Verfasser, wo es angeht, religiöse Betrachtungen herbeizieht, und wie die ganze Basis seines Staats populär religiöser Art ist. Schon bei der Wahl des Orts, an welchem die neue Stadt gegründet werden soll, wird die Vorschrift ertheilt, vor Allem darauf zu sehen, ob ihm nicht Götterstimmen und Dämonen innwohnen; mit Anrufung der Götter soll das Werk der Gesetzgebung eröffnet werden; unter ihrer Leitung steht auch die Bestimmung über die einzelnen Gesetze; ihr Geschenk ist alles Gute, was im Staatsleben zu finden ist; ihnen ähnlich zu werden ist der höchste Zweck des Handelns, sie zu verehren das vornehmste Mittel zur Glückseligkeit; Opfer und Feste und heilige Chöre sollen den Bürgern des wohleingerichteten Staats ihr Leben lang das angelegenste Geschäft seyn; den Göttern sollen die Staatseinrichtungen, die obrigkeitlichen Personen und die einzelnen Stände geweiht seyn; an ihnen selbst unmittelbar versündigt sich der Uebertreter kleinerer, wie gröſserer Gesetze, ihre Heiligthümer anzutasten ist das schrecklichste aller Verbrechen. Und um uns über die Beschaffenheit dieser Religion keinen Zweifel zu lassen, wird (XI, 927, A.) der Glaube an die Volksvorstellungen vom Zustand nach dem Tode ausdrücklich aus dem Grunde gefordert, „weil sie so verbreitet und so gar alt sind“ 1). Eine in diesem Geiste gehal-

1) Man vergleiche damit die scheinbar ganz ähnliche Stelle Tim. 40, D. f., wo aber die Berufung auf die Dichter sichtbar eine Ausrede ist, um sich nicht gegen die Volksvorstellungen

Digitized by Google

tene Darstellung werden wir unter Platon's übrigen Schriften vergeblich suchen.

Eine eigenthümliche mystische Färbung erhält das religiöse Element in unserer Schrift noch durch seine pythagoraisirende Verbindung mit der Mathematik. Zweierlei wird XII, 967, D. ff. als unentbehrliche Grundlage einer dauernden Gottesfurcht angegeben, die Ueberzeugung vom Vorrang der Seele über die Körperwelt (wovon der Beweis für das Daseyn der Götter ausgieng) und sodann, daſs man die vernünftige Bewegung der Gestirne begreife, die hiezu nöthigen mathematischen Kenntnisse sich erwerbe, und dieselben, nebst der ihr entsprechenden Musik auf die ganze Einrichtung des Lebens anwende. Und zwar ist die Mathematik für die Religion besonders unentbehrlich, weil (VII, 821, A. ff.) wir sonst Helios und Selene, und die Gestirne, so groſse Gottheiten lästern, indem wir Falsches von ihrem Umlauf aussagen; für das Leben aber (V, 747, A. B.) nicht allein um ihres materiellen Nutzens willen, sondern weil die Beschäftigung mit den Zahlen vermöge ihrer göttlichen Kraft auch den von Natur schläfrigen und ungelehrigen aufweckt, und ihm Gelehrigkeit, gutes Gedächtniſs und leichte Fassungskraft mittheilt. Darum wird es den Bürgern (V, 741, A. B. vgl. S. 744, B. f. VI, 757, A. ff.) zur wichtigsten Pflicht gemacht, „die Aehnlichkeit und die Gleichheit und das Selbige und das Uebereinstimmende zu ehren, in der Zahl und in Allem, was schön und gut ist,“ und eine solche mathematische Gleichheit bildet die formale Unterlage der ganzen Staatseinrichtung. Gleich am Anfang der eigentlichen Gesetzgebung (V, 737, E. ff.) wird darauf der grösste Werth gelegt, daſs die Bürgerzahl auf eine Weise bestimmt werde, welche möglichst viele Unterabtheilungen zuläſst; in Beziehung auf

---

erklären zu müssen, und Manches an die bekannte skeptische Erklärung des Protagoras über die Götter erinnert.

Digitized by Google

diese Eintheilung werden auch bei den weitern Einrichtungen genaue Zahlenbestimmungen gegeben (VI, 756, B. ff.), und die Eintheilung selbst, als den Zahlenverhältnissen des Universums nachgebildet, soll unter die unmittelbare Obhut der Götter gestellt seyn (VI, 771, A. — D.). Aber auch bis in's Einzelnste herab wird eine pedantische Symmetrie beobachtet, um derentwillen sogar die seltsame Bestimmung über doppelte Wohnungen und Feldtheile (V, 745, B. — E.) nicht gescheut ist; denn Alles, was zur Einrichtung des Lebens gehört, bis auf's Kleinste, soll nach Maaſs und Zahl genau bestimmt seyn (S. 746, D. — 747, B.); mit welchem Grundsatze wohl auch die häufigen arithmetischen Aufzählungen, in denen namentlich die Dreizahl eine Rolle spielt, (I, 631, C. 633, A. f. III, 690, A. ff. 697, A. f. IV, 715, C. 717, C. V, 741, C. 743, E. 744, C. X, 903, E.) zusammenhängen. Vergleichen wir hiemit die Stellung, welche der Mathematik bei Platon sonst angewiesen wird, und sehen, wie er ihr zwar in Allem, was zur Naturphilosophie gehört, daher auch in seinem Staate an dem Punkte, wo das sittliche Leben aus dem natürlichen hervorgeht, (Rep. VIII, 546.) ein weites Feld einräumt, dagegen in der ethischen Gestaltung des Lebens von jener pythagoräischen Gebundenheit frei bleibt, bemerken wir ferner, wie er den eigentlichen Werth der Mathematik (Rep. VII, 523. A. — 531, E. Phileb. 56, C. — 57, D.) keineswegs in sie selbst oder in die Anschauung des *οὐρανὸς ὁρατὸς*, sondern darein setzt, daſs sie zur Betrachtung des wahrhaft Seyenden, der Idee, vorbereite, so werden wir uns die groſse Verschiedenheit dieser Darstellung von der in unserer Schrift gegebenen so wenig, als den Grund dieser Verschiedenheit verbergen können. Dieser nämlich liegt eben darin, daſs die Ideenlehre hier ganz ignorirt wird. Bei den Pythagoräern war das Höchste, was ihre Philosophie in formeller Hinsicht erreichte, das mathematische Denken. Ueber diesem Denken, welches seinem phi-

losophischen Inhalt inadäquat war, stand dieser selbst in der Form der religiösen Vorstellung. Indem bei Platon in der Ideenlehre der Gedanke zu sich selbst gekommen war, muſste zugleich die mathematische Form auf eine untergeordnete Stufe herabgesetzt, und die religiöse Vorstellung, weil die Philosophie deren Gehalt dialektisch in sich aufnahm, in die Auſsenwerke des Systems verwiesen werden. In unserer Schrift, wo die Ideenlehre fehlt, ja ihr Widersprechendes behauptet ist, kommt der religiöse und der mathematische Charakter jener frühern Philosophie zu gleicher Zeit wieder zum Vorschein. Daſs wir aber ebendadurch mit Platon, wie er uns in seinen andern Werken erscheint, gar nicht mehr auf demselben Boden stehen, bedarf keiner weitern Ausführung, und das wenigstens, was Dilthey (S. 34. 39.) in dieser Beziehung bemerkt, wird uns in dieser Ansicht nicht irre machen. Inwiefern jedoch dieser Umstand auf die Entscheidung unserer Hauptfrage von Einfluſs sey, läſst sich erst ausmachen, wenn zuvor auch die Form unserer Schrift betrachtet seyn wird.

II.

Die Schrift von den Gesetzen ihrer Form nach betrachtet.

Die Frage nach der Form einer Schrift betrifft theils die Darstellung, theils die Sprache. Die Darstellung ist bei den Gesetzen, wie bei den meisten Platonischen Werken, die dialogische. Es handelt sich also hauptsächlich darum, ob der Dialog in ihr recht gehandhabt ist. In dieser Beziehung ist dreierlei zu untersuchen: 1) die dialogischen Voraussetzungen, von welchen die Darstellung ausgeht; 2) ihre künstlerische Entwicklung; 3) ihr Ton, wie er sich in einzelnen Zügen ausspricht.

§. 6.

Die dialogischen Voraussetzungen.

Die dialogischen Zurüstungen unserer Schrift unterscheiden sich von denen aller andern Platonischen Werke, mögen wir nun auf die Veranlassung und den Ort des Gesprächs, oder auf die handelnden Personen selbst sehen. — Der Dialog hat eine doppelte Veranlassung, eine unmittelbare und eine entferntere. Jene besteht in dem Gange der drei Freunde zum Zeustempel, diese, der Ausgangspunkt des zweiten Theils, in der projektirten Gründung einer Kolonie, welche unter Leitung der Stadt Knosos von dem gröſsern Theile der Kretenser in einen vor langer Zeit von den Magneten verlassenen Landstrich geführt werden sollte, und mit deren Einrichtung nebst neun Andern Kleinias beauftragt ist. Hinsichtlich der unmittelbaren Veranlassung nun muſs es natürlich, da sie eine ganz zufällige ist, dem Schriftsteller freigegeben werden, sie nach Belieben zu erdichten; den allgemeinen historischen Hintergrund seiner Gespräche dagegen pflegt Platon durchaus dem Gebiete der wirklichen Geschichte zu entnehmen. Nur unsere Schrift scheint hievon eine Ausnahme zu machen. Denn daſs jene Kolonie nicht wirklich zu Stande gekommen sey, dieſs können wir aus dem gänzlichen Mangel einer Nachricht über dieselbe bei den Alten mit um so gröſserem Rechte schlieſsen, je interessanter es diesen ohne Zweifel gewesen wäre, die Stadt nennen zu können, welcher die Platonische Verfassung zugedacht war. Haben sie doch offenbare Erdichtungen nicht gescheut, nur um Platon als Gesetzgeber mit wirklichen Staaten in Verbindung zu bringen. Daſs aber auch nicht einmal das Projekt jener Kolonie historisch ist, wird aus unserer Schrift selbst sehr wahrscheinlich, wenn wir bemerken, wie in diesen angeblich geschichtlichen Verhältnissen alle Bedingungen, die sich der Gesetzgeber zum Gedeihen seines Staats wünschen

mag, so auſserordentlich glücklich zusammentreffen, wie dieses in der Wirklichkeit wohl schwerlich der Fall seyn dürfte (vgl. IV, 704, A. — 705, C. V, 736, C. ff.); denn auch das scheinbar Ungünstige, was IV, 704, B. 708, A. ff. angeführt wird, ist theils unschädlich, theils sogar nützlich. — Entschiedener ist die Abweichung von Platon's sonstiger Gewohnheit hinsichtlich der Scene der Unterredung, indem unsere Schrift das einzige Platonische Gespräch ist, welches nicht zu Athen gehalten seyn soll; am Auffallendsten jedoch hinsichtlich der Personen, welche darin auftreten. In allen andern Platonischen Werken ist Sokrates einer der Sprecher, und zwar mit Ausnahme von fünf Dialogen, deren dialektischer und naturwissenschaftlicher Gehalt sich zu weit von seiner bekannten ethischen Tendenz zu entfernen schien, der, welcher das Gespräch leitet; aber auch alle Mitunterredner sind, so weit wir darüber urtheilen können, bestimmte historische Personen, den einzigen eleatischen Fremdling des Sophisten und Politikus ausgenommen. In unserer Schrift dagegen sind von den drei Personen des Dialogs zwei bloſse Namen, deren historische Existenz durch das Fehlen nicht nur aller anderweitigen Nachrichten über sie, sondern auch einer individualisirenden Charakteristik in unserer Schrift selbst (s. u.) höchst zweifelhaft wird; der Hauptsprecher aber ist ausdrücklich als fingirte Person bezeichnet. Denn die Meinung, daſs Sokrates oder Platon darunter zu verstehen sey, weiſs auch gar keinen Grund für sich anzuführen, und widerstreitet Platon's Gewohnheit gänzlich, nach welcher weder Sokrates anders, als unter seinem Namen, und anderswo, als in Athen, noch er selbst irgendwie in seinen Dialogen auftritt. Nun ist aber dieses Anknüpfen an geschichtliche Personen so wenig, wie seine Neigung, den Gesprächen einen historischen Hintergrund zu geben, etwas Zufälliges bei Platon, auch läſst es sich nicht etwa blos aus einer Nachahmung der alten Komödie, oder aus

4 *

der Absicht, seine Fiktionen dadurch wahrscheinlicher zu machen, erklären, sondern diese Richtung auf's Geschichtliche, wie sie sich auch in seiner Achtung vor der Volksreligion (Rep. IV, 427, B. C.) nnd ihrer Benützung zu mythischen Darstellungen, in der politischen Tendenz mancher Gespräche und Anderem ausspricht, steht im innigsten Zusammenhange mit seiner ganzen Ansicht vom Wesen der Philosophie, nach welcher diese nicht etwas bloſs Theoretisches, noch weniger ein fertiges, abgeschlossenes System ist, sondern ein in jedem Einzelnen auf's Neue Werdendes, eine fortwährende Erzeugung der Idee im Menschen. Aus derselben Ansicht heraus ist ihm ja auch, wie er im Phädrus erklärt, die dialogische Form seiner Schriften hervorgegangen, welche ebendeſswegen mit ihrer historischen Grundlage wesentlich an ihrer Eigenthümlichkeit verlieren würde. Insbesondere ist in dieser Beziehung die Person des Sokrates dem Platon für die Darstellung seiner Philosophie unentbehrlich; er, als der gotthegeisterte Diener Apoll's ist ihm der Mittler, durch welchen die Philosophie aus dem überhimmlischen Orte zu den Wohnungen der Menschen herabgeführt wird, der daher durchgängig als Träger der Platonischen Philosophie auftritt, und selbst demjenigen, was Platon dem Einfluſs anderer Systeme zu verdanken gesteht, der eleatischen Dialektik und der pythagoräischen Naturphilosophie, erst die Weihe geben muſs, damit es in die Philosophie seines Schülers aufgenommen werde [1]. Nach allem diesem ist das Fehlen jener historischen Grundlage in einer Schrift, wie die unsrige, um so auffallender, je weniger sich ein befriedigender Grund dafür denken läſst. Denn wollte man etwa sa-

1) Ueber das oben Ausgeführte vgl. die treffenden Bemerkungen von Herrn D. Baur in der Abhandlung: Das Christliche des Platonismus, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1837. 3s H. S. 90. ff., besonders S. 97. und 102.

gen, Platon habe es für geeignet gefunden, die Scene des Gesprächs nach Kreta zu verlegen, dort aber den Sokrates nicht anfführen können, weil von diesem bekannt war, daſs er auſser seinen zwei Feldzügen Athen niemals verlassen hatte, so wäre doch ein Zweck dieser Ortsveränderung schwerlich nachzuweisen. Sagt man aber [1]), zur Darstellung der Gesetze sey es besonders passend gewesen, einen Athener, Spartaner und Kretenser reden zu lassen, unter den zwei letztern Nationen aber habe es keine hiefür geeigneten historischen Personen gegeben, und um die Illusion nicht zu stören dann auch Sokrates nicht mitsprechen dürfen, so trägt diese Behauptung ihre Widerlegung selbst in sich; denn wenn es in der Wirklichkeit keine Spataner und Kretenser gab, die Platon für seinen Dialog benützen konnte, so war es auch nicht passend, fingirte Personen aus diesen Nationen auftreten zu lassen; überdieſs aber ist nicht einzusehen, inwiefern die Wahrscheinlichkeit mehr gelitten haben sollte, wenn der Hauptunterredner Sokrates, als wenn es ein Ungenannter war, dem man die Fiktion auf den ersten Blick ansieht, und auch sonst unterhält sich ja der Platonische Sokrates einigemale mit Ungenannten. Das Anstöſsige, welches die in Frage stehende Erscheinung in Beziehung auf die Authentie unserer Schrift hat, wächst jedoch noch, wenn wir hinzunehmen, daſs sich bei der Annahme ihrer Unächtheit gerade der Hauptpunkt, um den es sich hiebei handelt, das Fehlen des Sokrates im Dialog, auf eine natürliche Art erklären läſst. Ist nämlich nicht Platon selbst, sondern einer seiner Schüler der Verfasser unsers Werks, so hatte ein solcher nicht das gleiche Interesse, wie sein Lehrer, den Inhalt desselben als Sokratisch, um so grösseres aber, ihn als Platonisch darzustellen. Hiezu diente nun eben der athenäische Fremdling, unter welchem dann allerdings Pla-

1) Dilthey S. 51. f.

ton zu verstehen wäre. Die Nennung seines Namens wäre dann ebendeſswegen unterblieben, weil die Schrift ihm selbst beigelegt wird, während in Manchem, was zur Charakteristik des Fremdlings beigebracht wird, in den Hinweisungen auf sein Alter (II, 657, D.) und auf seine Reisen (I, 639, D. VII, 819, A. — E. u. A.) indirekt auf ihn hingedeutet wäre, in derselben Art, wie sich dieſs auch in andern unterschobenen Schriften findet, wenn von dem angeblichen Verfasser selbst die Rede ist.

Sehen wir weiter auf die Art, wie die (historischen oder fingirten) Personen unsers Dialogs in demselben auftreten, so zeigt sich in ihrer Behandlung eine gewisse Einförmigkeit, die wir bei Platon sonst nicht gewohnt sind. Dieser Zug liegt schon darin, daſs ohne alle weitere Umgebung Repräsentanten der drei Nationen zusammengeführt werden, auf deren Eigenthümlichkeit das Gespräch vorzugsweise Rücksicht nimmt. Sodann in dem hohen Alter, welches den Sprechenden allen dreien beigelegt wird, weil es (nach I, 635, A.) unschicklich schien, daſs Jüngere über die Gesetze reden, und in der bis zum Ueberdruſs wiederholten Erinnerung daran (I, 635, A. E. II, 657, D. III, 685, A. IV, 715, D. VI, 752, A. 769, A. 770, A. vgl. mit 755, A. VII, 799, D. XII, 957, A.), welche besonders durch allzuhäufige Reflexionen über das, was ihres Alters würdig sey (I, 625, B. 627, C. 634, D. VII, 799, C. 821, A. VIII, 846, C. X, 892, D.), unangenehm wird. Ferner auch darin, daſs, (I, 642, B. — E.) um einen Anknüpfungspunkt zwischen den beiden Doriern und dem Athener zu haben, bei Kleinias und Megillos dasselbe Mittel angewandt wird. Am Meisten jedoch in der Unlebendigkeit, mit welcher die mimische Darstellung der einzelnen Sprecher behaftet ist. Denn ihre ganze Schilderung beschränkt sich darauf, den ersten derselben als Athener, den zweiten als Kretenser und den dritten als Spartaner zu bezeichnen, entbehrt aber der individuellen Züge, in welchen sich sonst Platon's mimisches

Talent so glänzend an den Tag legt. „Von unserer Stadt, sagt der Athener I, 641, E., glauben alle Hellenen, daſs sie gerne und viel rede, von Lacedämon und Kreta aber, daſs jenes kurze Reden liebe, dieses mehr das Vieldenken übe, als das Vielreden,“ und Alles, was zur Charakterisirung der Sprechenden beigebracht wird, ist nur eine weitere Ausführung dieses Thema. Der Athener, obwohl (X, 892, D.) der jüngste unter den dreien, übt nicht allein durch die Leitung des Gesprächs eine Superiorität aus, sondern er ist sich derselben auch wohl bewuſst und läſst sie die Andern fühlen (vgl. I, 634, A. — D. 640, A. 641, E. IV, 711, A. X, 886, B. 892, D. ff. 897, D. 898, C. 900. C.). Diese aber, als παντάπασιν ἔξω ζῶντες (X, 886, B.), daher ἀήθεις ἀποκρίσεων, (X, 893, A.) Leute, von denen hinsichtlich philosophischer Unterredungen ein ἀπειρίας ἔθος prädicirt wird (VII, 818, E.), die mit griechischer Kunst und dem freiern griechischen Leben unbekannt sind (I, 639, D. E. VI, 769, B. III, 680, C.), weigern sich gar nicht die Ueberlegenheit anzuerkennen (vgl. I, 639, E. VII, 805, B. 818, E. XII, 962, C. 965, C.), welche der Fremdling auf eine so entschiedene Weise bemerklich macht, und bekennen I, 644, D. nach einer gar nicht schweren Auseinandersetzung, daſs sie der Rede ihres Freunds nicht zu folgen vermögen; und wenn dann doch wieder gerade bei einigen schwierigern Stellen, wie I, 626, D. ff. in der eines philosophisch gebildeten Atheners oder eines Sophisten nicht unwürdigen Ausführung des Kleinias über das Sichselbstbesiegen, und im zehnten Buche, das allein spekulative Fragen behandelt, das Verständniſs der beiden Dorier viel geöffneter erscheint, als im übrigen Werke, so kann dieſs wohl nur aus derselben Inconsequenz erklärt werden, mit der auch einigemale (II, 672, D. VI, 772, E.) das Verhältniſs des Hauptsprechers zu den Andern vergessen, und diesem von den Letztern wegen seiner Aufmerksamkeit auf das Gesprochene ein Lob ertheilt wird, welches der Natur

der Sache nach nicht dem, der das Gespräch leitet, von den Mitnnterrednern, sondern nur diesen von jenem ertheilt werden kann. — Nach demselben Kanon, durch welchen die Schilderung des Megillos und Kleinias gegenüber von dem Athener bestimmt ist, richtet sich dann auch ihr Verhältniſs zu einander, indem nächst dem Athener Kleinias der vorzüglichste Sprecher ist, der Spartaner aber sich anf wenigere, kürzere, und in der Regel ziemlich einfache Reden einschränkt; so jedoch, daſs diese Eigenthümlichkeit in den spätern Büchern mehr verschwindet. Gleichfalls nnr in den ersten Büchern findet sich die mehr änsserliche Charakterisirung des Megillos als Spartaners durch Redensarten wie *ὦ θεῖε* (I, 626, C.), *ῥέζειν* statt *ποιεῖν* (I, 642, B.); ebendahin gehört die Vorsicht, die er im Reden beobachtet, indem er seinen Aeuſsernngen gerne ein beschränkendes *γε* oder Aehnliches beifügt [1]), und die Art, wie er sich statt aller weitern Gründe anf spartanische Sitte beruft (vgl. auſser I, 626, C. 633, B. 636, E. noch IV, 721, E.), wodnrch allerdings seine Reden eine gewisse *ἀφασία*, einen Anstrich von geistiger Unfähigkeit erlangen, der dem Gespräche bei der geringen Zahl der Sprechenden um so übler ansteht. Anch diese Züge dienen aber dazu, den Mangel an einer lebendigen Individnalisirung in der Mimik unserer Schrift anschaulich zu machen. Dilthey bemerkt nun allerdings richtig (S. 52.), daſs bei fingirten Personen, wie wir sie in unserer Schrift haben, das Mimische grösstentheils (oder vielmehr ganz) wegfallen müsse, und der gänzliche Mangel desselben würde auch hier so wenig, wie im Sophisten und Politikns, Anstoſs erregen. Dagegen ist dieser gegründet, wenn wir aus dem

1) Vgl. I, 626, C. *Λακεδαιμονίων γε ὀρθοῦν.* 627, D. *ὥς γε καὶ ἐμοὶ ξυνδοκεῖν τό γε τοσοῦτον τανῦν.* 633, B. 638, A. 636, E. *λέγεται μὲν ταῦτα καλῶς πως, οὐ μὴν ἀλλ' ἀφασία γ' ἡμᾶς λαμβάνει — ὅμως δ' ἔμαιγε ὀρθῶς δοκεῖ διακελεύεσθαι τόνγε ἐν Λακεδαίμονι νομοθέτην.*

oben Angeführten sehen, daſs sich der Verfasser wirklich Mühe giebt, seine Personen mimisch darzustellen, nur mit dieser Bemühung nichts ausrichtet. Ein besonderer Uebelstand hinsichtlich der Wahl und Darstellung der redenden Personen liegt aber in der Rolle, welche die beiden Dorier spielen, indem sie in einem etwas steifen Festhalten der dorischen Einfachheit als Leute ohne höhere geistige Bildung dargestellt werden. Nicht nur von dem künstlerischen, sondern auch von dem wissenschaftlichen Interesse wird es erfordert, daſs den Personen eines philosophischen Gesprächs die Verstandes- und Geschmacksbildung ihrer Zeit nicht fremd sey. Und wenn es etwa in unserer Schrift unpassend erscheinen mochte, dem Kretenser und Spartaner attische Bildung beizulegen, so kann dieses nur beweisen, daſs die Wahl der Personen selbst verfehlt ist; denn dem Zwecke des Gesprächs darf diese doch keinen Eintrag thun. Wie sehr aber dieses in unserer Schrift der Fall ist, wird die Betrachtung ihrer dialogischen Entwicklung zeigen.

§. 7.

Die Darstellung hinsichtlich ihrer künstlerischen Entwicklung.

Die künstlerische Entwicklung ist von dem, was oben die Methode des Werks genannt wurde, und sich auf die wissenschaftliche Ausführung des Inhalts bezog, zu unterscheiden. Um dieselbe zu untersuchen, ist es nöthig, unsere Schrift nach dieser Seite im Einzelnen zu betrachten.

Am Anfang derselben finden wir die drei Freunde auf dem Wege von Knosos in die Höhle des Zeus begriffen, das Gespräch scheint erst anzufangen oder nach einer Pause fortgesetzt zu werden, mit der Frage des Atheners: *Θεὸς ἤ τις ἀνθρώπων ὑμῖν, ὦ ξένοι, εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως;* nachdem geantwortet wird, ein Gott,

und dieses mit Kurzem ausgeführt ist, fäbrt der Athener fort: *ἐπειδὴ δὲ ἐν τοιούτοις ἤθεσι τέθραφθε νομικοῖς, προσδοκῶ οὐκ ἂν ἀηδῶς ἡμᾶς περί τε πολιτείας, τανῦν καὶ νόμων τὴν διατριβὴν λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἅμα κατὰ τὴν πορείαν ποιήσεσθαι.* Schon diese förmlicbe, unmotivirte Convention über den Inhalt des Gesprächs, wie sie sich bei Platon nirgends findet [1]), hat etwas Auffalleudes, wenn man bedenkt, daſs nicht nur die nabe liegende Anknüpfung der ganzen Untersuchung an die Frage über die dorischen Verfassungen durch dieselbe unterbrochen wird, sondern auch ein noch natürlicherer Anknüpfungspunkt in der Gründung der Kolonie, an deren Leitung Kleinias theilnimmt, von vorne herein gegeben war, hievon aber der Kretenser drei Bücber hindurch stille ist, und sich, als ob ihm über der Unterredung vom Staate sein eigenes Geschäft gar nicht eingefallen wäre, nur erst hinterher darüber freut, daſs alles Bisherige zu dieser seiner Angelegenheit so gut gepaſst habe. Durch diese Verspätung entsteht aber auch der weitere Nachtheil, daſs die dialogische Einheit des Ganzen nothleidet, indem der Uebergang vom ersten Theil zum zweiten keine äuſsere Veranlassung hat, um so auffallender, da derselbe auch nicht einmal durch eine Frage der Mitredenden vermittelt ist, sondern nur der Athener, nachdem er mit dem Thema des ersten Theils zu Ende ist, in ununterbrochener Rede fortfährt: Wenn wir aber etwas Rechtes herausgebracht haben, wie können wir die Probe

1) Nur der Anfang des Menon liesse sich als Analogie anführen; aber dieser Dialog ist jedenfalls nicht genug ausgearbeitet, und kann für ein so bedeutendes und vollendetes Werk, wie das unsrige, keinen Vorgang abgeben. Im Phädon (S. 70, B.) und am Anfang des Sophisten findet sich auch eine Art Uebereinkunft über das Thema des Gesprächs, aber dieselbe ist im Vorhergehenden vollständig begründet. Der Kratylus und Philebus, wo der Anfang der Unterredung nicht erzählt wird, gehören nicht hieher.

darüber anstellen? Sonst weiſs Platon den historischen Rahmen seiner Dialogen besser zu benützen.

Gehen wir näher in die Entwicklung des ersten Buchs ein, so begegnet uns gleich S. 625, C. das nicht ganz Harmonische, daſs nach Aufstellung des Thema in seiner Allgemeinheit nun erst wieder an das frühere Gespräch angeknüpft wird, und S. 630, E. eine ziemliche Unklarheit in der Darstellung; weiter erscheint es verfehlt, daſs S. 632, E. 633, C. ff. unter den Begriff der ἀνδρεία gestellt wird, was doch zur Besonnenheit gehört, die Tapferkeit gegen die Lust, während dasselbe, aber wie etwas Neues, von S. 635, E. an als σωφροσύνη aufgeführt ist. Im Folgenden ist S. 637, B. C. am Anfang der Rede des Atheners kein klarer Zusammenhang der Gedanken unter sich und mit dem Vorhergehenden. S. 638, B. kommt es undialogisch heraus, wenn der Athener, nachdem er eine ungültige Instanz abgewiesen hat, fortfährt: Erst aber hört von mir, wie man bei solchen Untersuchungen zu Werke gehen muſs; diese Ausführung selbst aber (S. 638, C. — 639, C. 640, E.) ist für eine so einfache Sache unverhältniſsmäſsig breit, und hat überdieſs das Verfehlte, daſs die zwei S. 639, B. angeführten Beispiele hier noch gar nicht hingehören, sondern erst zur Erläuterung dessen dienen, was, von der hier erörterten Frage deutlich geschieden, S. 640, A. ff. zur Sprache kommt. Was der Athener S. 643, B. — D. ausführt, ist nachher nicht weiter benützt, und auch das Weitere, bis S. 644, B. Gesagte, wenigstens in der Form, in welcher es hier steht, mit dem Folgenden in keinem rechten Zusammenhang. — Am Anfang des zweiten Buchs kostet es den Verfasser sichtliche Mühe, das Gespräch in Fluſs zu bringen; bald darauf, S. 655, A. ist die Bemerkung, daſs es unrichtig sey, in der Musik von Farben zu reden, ziemlich gezwungen herbeigeführt, und für den Zusammenhang störend, wie die abgebrochene Art zeigt, mit der sie wieder verlassen wird. S. 657, D. ff. sollte nach

dem ebdas. C. D. Gesagten sogleich folgen: der Tanz hat somit den Zweck, die rechte Ansicht von der Glückseligkeit zu begründen; dieſs wird aber, zum Nachtheil einer klaren Entwicklung, abgebrochen, und erst S. 659, D. wieder aufgenommen. S. 662, A. ff. wäre statt der fortlaufenden Rede des Atheners und des fingirten Dialogs in derselben ein wirklicher um so mehr am Platze gewesen, als es sich hier nicht um bloſse Behauptung, sondern um Begründung der Einheit von Tugend und Glückseligkeit, und um Ueberzeugung der Mitsprechenden handelt. S. 669, B. — 670, A. wird der Verlauf des Gesprächs durch die Erörterung über das Verkehrte in der gewöhnlichen Musik auf eine störende Weise unterbrochen, indem diese Episode gerade da eintritt, wo von der bisherigen Entwicklung die Anwendung gemacht werden sollte; wenn nach den Worten: Ἔοικε γοῦν (S. 669, B.) sogleich mit dem fortgefahren würde, was S. 670, A. steht: Τόδε μὲν οὖν ἐκ τούτων ὁ λόγος u. s. w., würde der Zusammenhang um nichts schlechter seyn, als er jetzt ist. In diesem eingeschobenen Abschnitte selbst sodann hat nicht nur die Bemerkung S. 669, C., daſs die Dichter ungeschickter seyen, als die Musen, sondern auch das Citat aus Orpheus (Ebd. D.) etwas Gezwungenes. S. 672, A. — D. endlich ist es auffallend, daſs Anfangs eine Erörterung über einen neuen, und zwar den Hauptnutzen des Weins angekündigt, dann aber nur das längst Gesagte über seinen pädagogischen Gebrauch wiederholt wird. Im Allgemeinen aber ist von dem Dialog des zweiten Buchs zu bemerken, daſs fast alle Antworten, mit wenigen Ausnahmen, in einem ναὶ oder πῶς oder Aehnlichem bestehen, wodurch die Unterhaltung viel Einförmiges bekommt, so oft auch Frage und Antwort darin wechseln. — Sehr abgebrochen beginnt das dritte Buch: Ταῦτα μὲν οὖν δὴ ταύτῃ· πολιτείας δ' ἀρχὴν τίνα ποτὲ φῶμεν γεγονέναι; Ein solcher Uebergang, der vielmehr keiner ist, darf nur in einer zusammenhängenden Darstellung vorkom-

Digitized by Google

men; im Gespräch, wo sich Alles auch äuſserlich auf ungezwungene Weise aus dem Vorhergehenden entwickeln soll, würde er nur dann erlaubt seyn, wenn schon früher bestimmt gewesen wäre, daſs nach Vollendung der bisher erörterten Punkte die Staatengeschichte besprochen werden solle. Aber daſs das zweite Buch mit dem dritten seinem Inhalte nach in keinem nothwendigen Zusammenhang steht, haben wir schon oben gesehen, und diesen Mangel wenigstens durch einen gewandten dialogischen Uebergang zu verdecken, hat der Verfasser unterlassen. Offen gestanden aber wird diese Willkührlichkeit im Gange der Unterredung am Ende des dritten Buchs, S. 702, A. *καὶ μὴν αὐτῶν γε ἕνεκα καὶ τὸ Δωρικὸν ἐθεασάμεθα κατοικιζόμενον στρατόπεδον — ἔτι δὲ τοὺς ἔμπροσθεν τούτων γενομένους ἡμῖν λόγους περὶ μουσικῆς τε καὶ μέθης καὶ τὰ τούτων ἔτι πρότερα.* Den Schein des dialogischen sosehr durch ein Bekenntniſs der Absichtlichkeit in der Entwicklung des Ganzen zu verwischen, und dem Leser eigentlich selbst zu sagen, daſs er keine wirkliche Unterredung vor sich habe, dieſs ist eine Vergessenheit, welche in unserer Schrift um so unangenehmer auffällt, da sich der Verfasser (s. u.) doch sonst alle Mühe giebt, den Verlauf des Gesprächs als Sache des glücklichen Zufalls darzustellen [1]). Sonst muſs nun zwar dem dritten Buche zugestanden werden, daſs es mehr dialogische Abwechslung als das zweite darbietet; doch wird sich auch hier der Leser von dem Gefühl der Einförmigkeit schwerlich losmachen können, und auch im Einzelnen ist Manches als verfehlt zu bezeichnen. Dazu gehört z. B. S. 679, D. daſs Kleinias auch im Namen des Megillos ant-

1) Anders, als in unserm Falle, verhält es sich mit einer ähnlich lautenden Erklärung Polit. S. 275, B. Dort war das Absichtliche von vorne herein eingestanden, und wir haben überhaupt, ebenso wie im Sophisten und Parmenides, nicht eine freie Unterredung, sondern eine Katechese vor uns.

wortet, S. 685, A. B. 686, B. C. die wiederholten Reflexionen über den Gang der Unterredung, S. 684, C. die Bemerkungen über Zwang in der Gesetzgebung, welche den Zusammenhang des Vorhergehenden mit dem Folgenden unterbrechen; besonders aber die breite Ausführung S. 686, C. — 688, E. von den Worten ἆρ' οὖν ὦ θαυμάσιε an bis: ἔσται ταῦτα ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ· λέγε μόνον. Dieser ganze Abschnitt, mit dem Vorhergehenden und Folgenden weder innerlich noch äuſserlich in ordentliche Verbindung gebracht, tritt hemmend zwischen die Erzählung von der Gründung der dorischen Staaten, und die Nachweisung ihrer Verschlimmerung; denkt man ihn weg und im Folgenden einige wenige Worte verändert, so hat dabei die Gedankenentwicklung nur gewonnen. Auch der Abschnitt S. 696, A. — 697, C., wiewohl sein Inhalt im Wesentlichen aus der vorhergehenden Geschichtserzählung abstrahirt ist (vgl. S. 697, C.), drückt dieses doch in der Darstellung nicht aus, indem er abgerissen, wie eine selbständige Untersuchung auftritt. Im vierten Buch ist es von übler Vorbedeutung, wenn die allerdings undeutliche Frage, mit der es beginnt: τίνα δεῖ διανοηθῆναί ποτε τὴν πόλιν ἔσεσθαι; weiter erklärt wird: λέγω δὲ οὔτι τοὔνομα αὐτῆς ἐρωτῶν u. s. w. War gerade dieses Miſsverständniſs von den Mitredenden zu fürchten, so konnten sie freilich nicht wohl eine flieſsende wissenschaftliche Unterhaltung führen. Ein auffallenderes Beispiel schwerfälliger Entwicklung haben wir in diesem Buche an dem Abschnitt S. 718, C. — 720, E. Es soll hier die Nothwendigkeit der Proömien zu den Gesetzen dargethan werden. Von denselben war bereits S. 715, E. ff. eine Probe gegeben, und in Beziehung darauf wird gesagt: Diese Ermahnungen können vielleicht dazu beitragen, die Bürger des Staats den Gesetzen geneigter zu machen; was wir aber daraus lernen können, ist dieses. Und nun werden die Dichter redend eingeführt, indem sie dem Gesetzgeber umständlich vorstellen, der Dich-

ter habe das Recht, in poëtischer Begeisterung Widersprechendes über dieselbe Sache auszusagen, z. B. bald ein prachtvolles, bald ein dürftiges, bald ein mittelmäſsiges Begräbniſs zu loben, der Gesetzgeber aber werde nur Eine Art, das mäſsige, erlauben. Es sey aber nicht genug, wenn er nur überhaupt von einem mäſsigen rede, sondern er müsse auch angeben, worin das rechte Maaſs bestehe. Dieſs nun, wird fortgefahren, muſs der Gesetzgeber allerdings thun; aber darum darf er doch auch allgemeinere Ermahnungen [1]) hinzufügen, denn gleichwie es zweierlei Aerzte giebt, solche, welche den Kranken über die Mittel, die sie ihm reichen, belehren, und solche die ihm nur despotisch gebieten, so giebt es auch zweierlei Gesetzgebung, eine einfach gebietende, und eine solche, welche Gründe angiebt u. s. w. In diesem Abschnitt ist offenbar das, was über die Dichter gesagt wird, ganz müſsig, denn worauf hier Alles ankommt, den Unterschied der *πειθὼ* und des *νόμος* anschaulich zu machen, dazu trägt es nichts bei, und indem überdieſs dieses verunglückte Beispiel unmittelbar vor sich ein längeres Hesiodisches Citat, und die noch ausführlichere Vergleichung von den Aerzten hinter sich hat, entsteht eine der Durchsichtigkeit der Entwicklung höchst nachtheilige Ueberladung. — Manches Andere Einzelne wird auch im vierten Buche dem Leser von selbst aufstoſsen; hier mag im Vorbeigehen noch auf S. 719, A. und 713, B. (*διὸ καὶ παρήγαγον αὐτὴν εἰς τὸ μέσον τοῖς λόγοις*) als zu viele Absichtlichkeit verrathend, sowie auf die Worte S. 715, E. *τί δὴ τὸ μετὰ ταῦτα;* und die ähnlichen S. 723, B. als auf Züge hingewiesen werden, die sich zwar auch in andern Platonischen Werken finden könnten, aber

1) Diess scheint der Sinn des *τοιοῦτον* zu seyn, welches nothwendig dem folgenden *παραμυθία* und *πειθὼ* entsprechen muss; es bezieht sich dann aus dem Vorhergehenden auf das *οὕτω ὡς νῦν εἶπες μέτριον εἰπών.*

doch in ihrem öftern Vorkommen dem Gange des Ganzen etwas Gezwungenes geben. — Mit dem vierten Buch hat die dialogische Entwicklung auf längere Zeit ein Ende, denn das fünfte ist ein fortlaufender Vortrag ohne Unterbrechung, und wiewohl im sechsten das Gespräch wieder aufgenommen wird, so geht es doch bald wieder in den einfachen belehrenden Vortrag über, der S. 754, A. — 768, E. und 770, B. — 776, C. nur je durch Eine Zwischenrede unterbrochen ist. Auch nachher finden sich öfters, z. B. VII, 806, D. — 810, C. 814, D. — 818, B. IX, 864, C. — 882, C. solche längere Reden, und treten selbst da ein, wo es natürlicher schiene, dem Kretenser mehr Antheil am Gespräch zu gestatten, wie in der Auseinandersetzung über die Festspiele, die doch (vgl. VIII, 834, B.) auf die Beschaffenheit des kretischen Landes Rücksicht nehmen muſs, und bei der Bestimmung über die Bürgerzahl der Kolonie, welche sich (V, 737, C.) nach der Gröſse und den Verhältnissen des zu bewohnenden Landes richten soll. Daſs aber im Groſsen keine dialogische Entwicklung mehr möglich war, muſste aus der Beschaffenheit des Inhalts, und der Masse vereinzelter Bestimmungen von selbst hervorgehen. Ebensowenig kann auch unter diesen Einzelnheiten selbst ein durchgängiger Zusammenhang stattfinden, und ob sie durch Conjunktionen und Uebergangsformeln verbunden, oder ohne Verbindung neben einander gestellt sind (wie XI, 914, E. 920, D. 928, D. 932, E. XII, 941, A. B.) ist für die Sache gleichgültig, wiewohl die Darstellung im letztern Falle als mangelhaft zu bezeichnen ist. Im Einzelnen finden sich Fehler in der Darstellung sowohl in den dialogischen, als in den nichtdialogischen Stücken, wiewohl sich die letztern auch durch eine gelungenere Form als der Weise unserer Schrift näher liegend zeigen. So ist die rhetorisehe Darstellung des fünften Buchs allerdings groſsentheils sehr fragmentarisch, und so beschaffen, daſs sich eine flieſsende Gedan-

kenentwicklung wieder innerlich darin nachweisen läſst, noch äuſserlich ausdrückt; dieses Fragmentarische hat aber wenig Störendes, weil wir in einer solchen paränetischen Rede gar keine fortlaufende Erörterung erwarten; sobald sich aber der Verfasser S. 732, E. wieder auf dialektische Begriffsbestimmungen einläſst, wird auch der Mangel einer organisch gegliederten Entwicklung auf's Neue fühlbar; denn was S. 732, E. — 733, D. gesagt ist, wird durchaus nicht benützt, das Folgende irgend damit zu begründen, sondern der Vorzug der Tugend vor der Schlechtigkeit S. 733, E. ff. ohne weiteren Beweis einfach behauptet. — Gehen wir mit dem sechsten Buche wieder zum Dialog über, so treffen wir diesen bald zu Anfang, S. 752, A., sichtbar in Stockung, oder vielmehr, er bewegt sich äusserlich, aber in Reden, in denen kein innerer Fortgang ist. Dasselbe gilt auch von VII, 811, B. C. VIII, 832, A. B. IX, 860, C. XII, 963, C. — E. Schwerfällig ist S. 769, A. — 771, A. (namentlich S. 769, E. ff.) die Ausführung über die Perfektibilität der Gesetzgebung, und überdieſs beruht sie auf einer schiefen Vergleichung. Eine unnütze Weitschweifigkeit ist es, mit welcher S. 779, D. — 782, D. (besonders von S. 781, D. an) die Gesetze über die Lebensart der Weiber bevorwortet werden; überdieſs ist dieses Stück mit dem folgenden, auch umständlichen und entbehrlichen, über die dreifachen Begierden des Menschen, so gut wie gar nicht verbunden. Der Vorwurf minutiöser Ausführlichkeit ist auch den S. 775, A. f. gegebenen Verordnungen über die Hochzeitmahle zu machen, sowie demjenigen, was VII, 788. D. — 791, C. über das Schaukeln der Kinder, S. 794, D. — 795, D. über die Nothwendigkeit, auch die linke Hand zu üben, XII, 947, B. — E. über die Leichenfeierlichkeiten der Euthynen, und noch an vielen Stellen mit nicht geringerer Breite über ähnliche Kleinigkeiten gesagt ist. — Auch was VII, 797, A. — 798, D. zur Einleitung der Einrichtungen hinsichtlich der Musik be-

merkt wird, ist unverhältniſsmäſsig breit und pathetisch, um so mehr, da in dem Folgenden nur früher Gesagtes mit theilweise wörtlicher Reminiscenz (vgl. S. 799, A. mit II, 656, D. S. 799, E. mit III, 700, B.) weiter ausgeführt wird; dasselbe ist von S. 810, C. ff. zu sagen, da das hier mit so groſser Zurüstung Eingeführte, nur in einfacherer Gestalt, schon II, 660, E. ff. da war. Etwas Gezwungenes und Hastiges ist in der Art, wie S. 800, B. das Beispiel vom Opfer, 803, B. die Abschweifung über das Ernst- und Scherzhafte eintritt. Fehlerhaft erscheint es ferner, daſs S. 805, D. der Beweis dafür, daſs auch die Weiber an gymnastischen Uebungen theilnehmen müssen, erst nachdem die Sache selbst schon völlig zugegeben war, nachgebracht wird. Das S. 823, B. über die verschiedenen Arten der Jagd Gesagte gehört nur theilweise hieher, denn wenn von der Jagd im eigentlichen Sinne die Rede ist, kann doch die Menschenjagd nicht hereingezogen werden. — Was das achte Buch betrifft, so war vom Mangel an Bewegung in dem dialogischen Abschnitt S. 832, A. B. schon die Rede; dagegen ist dieselbe in der Rede des Atheners S. 835, D. ff., namentlich von S. 836, C. an, für ein Gespräch zu hastig, indem das, was der Redende für seine Ansicht zu sagen hat, nicht durch dialogische Uebergänge allmählig entwickelt, sondern in der Weise einer rhetorischen Deklamation vorgetragen wird, wie dieses bei Platon nur Sophisten und sophistisch Gebildete zu thun pflegen. Gleich darauf, S. 837, A. B. ist der Zusammenhang zwischen dem, was von der Liebe zu dem Gleichen und Entgegengesetzten, und dem, was von einer sinnlichen und geistigen Liebe gesagt ist, nicht, wie man zu erwarten berechtigt wäre, angegeben. S. 837, E. hat das Versprechen, den Kleinias ein andermal von der Wahrheit des Gesagten zu überzeugen, keinen guten Sinn, da ja dieser der Behauptung des Atheners nicht widersprochen hatte. — Im neunten Buche ist die auch ihrem Inhalte nach nicht recht herge-

hörige Episode S. 857, B. — 864, C. gezwungen eingeführt; überdieſs aber ist sie selbst nicht eine flieſsende Darstellung aus Einem Gusse, sondern aus ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, deren Fugen noch wohl hervorsehen (vgl. S. 858, C. 859, C. 860, C. 863, A.), und deren Gemachtes sich auch in dem meist mühsamen Gange der Unterredung darstellt. Aehnlich verhält es sich mit den S. 874, E. — 875, D. eingeschalteten Bemerkungen über die Nothwendigkeit einer feststehenden Gesetzgebung; dieselben stehen weder ihrem Inhalte nach hier am rechten Platze, noch sind sie auf eine leichte Weise mit dem Vorhergehenden und Folgenden verbunden. — Gleichfalls Ungehöriges findet sich bald zu Anfang des zehnten Buchs S. 886, B. C. in der Rede des Atheners; denn durch die Erwähnung der alten Theogonieen wird die Frage über das Daseyn der Götter um nichts gefördert. Bald darauf, S. 890, E., ist der Zweifel des Atheners, ob sie sich auf die Widerlegung der Atheisten einlassen sollen, nach dem, was S. 887, A. f. beschlossen, und 890, B. C. ausgeführt war, nicht mehr am Platze. S. 898, C. ist in den Worten: νῦν δὴ χαλεπὸν οὐδὲν u. s. w. viel zu wenig gesagt; dieses kann nicht Resultat der vorhergehenden Erörterung seyn, da diese selbst S. 896, E. davon ausgegangen war, sondern jenes Resultat ist nur in der Antwort des Kleinias enthalten; aber hätte der Athener dieses selbst sagen wollen, so wäre freilich zu einer Zwischenrede des Kretensers keine Veranlassung gewesen. — Weniger, als über alle frühern Bücher, ist über den Gang des eilften zu bemerken; nicht aber, als ob derselbe durchaus Platonisch wäre, sondern weil in dieser Masse fragmentarisch zusammengefügter Einzelnheiten alle fortlaufende Entwicklung der Natur der Sache nach aufhört. — Dasselbe gilt von dem gröſsern Theile des zwölften Buchs; wo sodann aber wieder eine umfassendere dialogische Erörterung eintritt, S. 961, C. bis zum Schlusse, dient dieses nur dazu, die in

so vielen Stellen unserer Schrift begründete Ueberzeugung zu befestigen, daſs ihr der Dialog nicht ein wesentliches Mittel zur Gedankenerzeugung, sondern nur eine äuſserliche und ziemlich lästige Form ist; denn nirgends in diesem ganzen Abschnitt begegnen wir einer lebendigen Wechselrede, sondern ganz einseitig muſs der Athener seine Meinung aussprechen, die durch das Ja und Wie des Kretensers weder hervorgerufen noch modificirt wird, und auch nicht einmal die gehäuften Beispiele S. 961, E. f. werden dazu benützt, dem Kleinias eine selbsterzeugte Antwort zu entlocken, vielmehr von dem Athener in demselben Lehrton abgehandelt, wie alles Uebrige.

Alles in diesem Abschnitt Bemerkte konnte nicht so gemeint seyn, als ob aus den einzelnen Daten für sich über die Form des ganzen Werks ein Beweis im strengen Sinne geführt werden sollte; diese Data sind groſsentheils so beschaffen, daſs auch ächt Platonische Werke diese oder jene Analogie dazu darbieten werden; aber wo sich eine so groſse Anzahl einzelner Mängel aufzeigen läſst, muſs das Ganze den Eindruck des Unkünstlerischen machen, und dieser Totaleindruck ist es hauptsächlich, auf den unsere Untersuchung Gewicht legt, zu dessen Hervorbringung sie aber an hervorstehende Einzelnheiten gewiesen ist. Dieselbe Bemerkung muſs auch von der weitern Erörterung gelten, welche die Aufgabe hat, in einzelnen Wendungen und Zügen den Ton der ganzen Darstellung nachzuweisen.

§. 8.
Ton und Farbe der Darstellung in einzelnen Zügen nachgewiesen.

Das Erste, was in dieser Beziehung dem Leser als unplatonisch entgegentritt, ist der ungeschmeidige, nicht selten sogar pedantische Lehrton, der in unserer Schrift im Ganzen vorwaltet. Schon die ganze Stellung des Haupt-

sprechers zu den zwei andern ist von der Art, daſs er meist didaktisch auftreten muſs, und er hat dabei nicht den Vortheil, mit Jüngern, wie Parmenides und der Fremdling des Sophisten, noch auch, wie Kritias und Timäus, mit solchen zu reden, welche seine Erörterung mit Gleichem zu vergelten fähig wären. Um so mehr sollte man nun erwarten, daſs das Lästige dieser Stellung im Gespräch selbst durch attische Urbanität verdeckt würde; statt dessen aber läſst der Athener seine Ueberlegenheit recht deutlich fühlen, und behandelt seine Freunde ganz wie Schüler, wovon man sich, auſser dem §. 6. Angeführten, aus Stellen, wie der Anfang des zweiten und fünften Buchs, I, 638, E. f. II, 658, C. III, 688, B. ff. 694, C. 696, D. IV, 705, D. ff. VI, 780, D. und vielen andern überzeugen kann. Auſserdem zeigt sich jener Lehrton aber auch darin, daſs in unserer Schrift die Persönlichkeit des Verfassers, welche in den übrigen Platonischen Dialogen hinter dem Gegenstand ganz zurücktritt, sich mit einer gewiſsen Ostentation und Selbstgefälligkeit geltend macht. Hieher gehören die hie und da (wie I, 638, B. ff. III, 701, C. V, 744, A. VI, 751, B. VIII, 839, D.) eingestreuten Reflexionen über den Gang der Unterredung, welche (vgl. VII, 811, C. f. IX, 857, C.) bis zu offenem Selbstlob fortgehen; die Anspielungen auf Platon's persönliche Verhältnisse (s. §. 6.); das Zur-Schautragen von historischen Kenntnissen, welches I, 636, B. 637, D. f. 642, D. f. II, 656, D. 659, B. f. 674, A. III, 677, D. E. V, 747, C. VI, 776, C. f. 777, C. VII, 804, E. XII, 953, E. am Auffallendsten aber in der Ausführung des dritten Buchs bemerklich ist [1]), und wozu nur ein chro-

1) Wollte man sich etwa darauf berufen, dass in einer für die Wirklichkeit berechneten Darstellung auch die Geschichte mehr berücksichtigt werden müsse, so wäre nur der Beweis zu führen, dass jene historischen Anführungen für die Entwicklung des Inhalts überall von Nutzen sind; aber selbst

nologischer Verstoſs von hundert Jahren, wie er I, 642, D. f. begangen wird, nicht recht passen will; auch die Aengstlichkeit, mit der darüber gewacht wird, daſs ja nichts als lächerlich erscheine, und die eines Prodikos würdige kleinlichte Sorgfalt für den Ausdruck — beides Eigenthümlichkeiten, die wir an dem freiern Geiste Platon's, der sonst die Scherze der Uneingeweihten wenig scheut, und sie nöthigenfalls mit Zinsen zu erwiedern weiſs, nicht gewohnt sind, die uns aber in unserer Schrift öfters begegnen. Man vergl. was das Erstere betrifft, VI, 778, E. VII, 789, B. E. 790, A. 792, E. 800, B. VIII, 830, D. X, 892, D., hinsichtlich des Zweiten, II, 655, A. V, 728, C. 744, C. 745, E. VI, 755, C. VII, 808, A. X, 886, A. I, 626, D. (ὦ ξένε Ἀθηναῖε· οὐ γάρ σε Ἀττικὸν ἐθέλοιμ' ἂν προσαγορεύειν· δοκεῖς γάρ μοι τῆς θεοῦ ἐπωνυμίας ἄξιος εἶναι μᾶλλον ἐπονομάζεσθαι — ὦ ξένε Ἀττικὲ wäre aber ganz übellautend gewesen); I, 627, C. und III, 693, B. f. ist das Abweisen einer solchen Genauigkeit nur eine andere Wendung, um sie geltend zu machen. — Eigenthümlich verräth sich jener Zug von Selbstgefälligkeit auch durch die häufigen Wiederholungen einzelner Ausdrücke und Bemerkungen, denen man die Freude des Verfassers über dieselben nicht undeutlich anmerkt. Solche sich wiederholende Bemerkungen sind: die Etymologie des Worts νόμος, und die Vergleichung der Gesetze mit den νόμοι κιθαρῳδικοί, III, 700, B. IV, 722, D. VII, 799, E.; die Definition des Gesetzes, I, 644, D. 645, A., die Unterscheidung von λόγος und νόμος, VII, 788, A. — C. 793, B. VIII, 835, E.; die Bemerkung, daſs die Gerichte theils Obrigkeiten seyen, theils keine, VI, 767, A. 768, C.; daſs die Verhütung der Unzucht eine zugleich schwere und leichte Kunst sey, VIII, 838, A. E. 839, B. f.; der Scherz, daſs der Vorsteher des

---

dann bliebe die oben angedeutete Erscheinung in einer Platonischen Schrift ohne genügende Analogie.

Unterrichts selbst erst unterrichtet werden solle, VII, 809, A. 810, A.; die Versicherung, der spartanischen Verfassung nicht zu nahe treten zu wollen, I, 630, D. ff. 634, D. ff. II, 667, A. VIII, 836, B. 837, E.; die Vergleichung der Gesetzgeber mit den Aerzten IV, 720, A. — E. IX, 857, C.; die sprichwörtliche Redensart: τἀκίνητα κινεῖν, III, 684, D. VIII, 843, A. XI, 913, B.; die Aufzählung der Güter nach ihrem verschiedenen Werthe, I, 631, B. f. III, 697, B. V, 743, E. auch II, 661, A. V, 726. ff.; die Bestimmung über die Eintheilung des Landes, V, 737, E. — 738, B. VI, 771, A. — C.; die Empfehlung der Proömien, in ausführlicher Erörterung IV, 718, C. ff., kürzer, VI, 772, E. 774, A. Von der maaſslosen Wiederholung einer eigenthümlichen dialogischen Wendung wird noch später die Rede seyn.

Ein weiterer bemerkenswerther Zug in der Darstellung unserer Schrift ist die Feierlichkeit, mit welcher ihr Gegenstand gerne behandelt wird. Diese tritt schon in dem groſsen Werthe hervor, der (s. o.) auf das Alter der Sprechenden gelegt wird, und in dem ängstlichen Bestreben, Alles so einzurichten, wie es für dieses Alter schicklich ist; womit ohne Zweifel auch zusammenhängt, daſs III, 676, A. — 677, A. 682, B. C. mit besonderem Nachdruck auf das Alter der hier erzählten Geschichten hingewiesen wird. Ferner in dem Sententiösen der Darstellung, welches sich bei Platon sonst nicht in gleichem Maaſse findet, hier aber namentlich in den Einleitungen der Gesetze vorwaltet, und sich auch in der Sprache durch häufige Anaphern und Inversionen ausdrückt (vgl. VI, 753, A. 760, A. 762, E. 783, D. IX, 854, B. den ersten Theil des fünften Buchs und viele andere Stellen), dabei aber hie und da (z. B. VI, 766, D. 785, A.) durch allzu pathetische Ausführung von Wahrheiten, die sich von selbst verstehen, einen komischen Eindruck macht. Besonders ist aber hier der Rolle Erwähnung zu thun, welche die Götter in unse-

rer Schrift spielen, indem nicht nur aufserordentlich häufig und mit ganz besonderer Feierlichkeit ihrer erwähnt wird (s. o.), sondern auch sie selbst in den Gang des Gesprächs eingreifen. Auf ihre Lenkung wird der Verlauf der Unterhaltung, freilich im Contraste mit der doch auch wieder darin bemerklichen Absichtlichkeit, zurückgeführt (III, 682, E. IV, 722, C. — dasselbe besagt es, wenn III, 686, C. 702, B. von einem besonders glücklichen Zufall die Rede ist) und ihrem Schutze die fernere Unterredung empfohlen (vgl. IV, 712, B. und das häufige: So Gott will, I, 632, E. III, 688, E. V, 739, E. VI, 752, A. 778, B. VII, 799, E. VIII, 841, C.); ja sie werden mit in's Gespräch gezogen (II, 662, C. ff.), und demgemäfs auch der Hauptsprecher (IV, 712, A. VII, 811, C.) als ein Prophet und göttlich Begeisterter dargestellt [1]), dessen Reden dann natürlicherweise die rhetorische, nicht selten an's Dithyrambische austreifende Färbung haben, der wir in unserer Schrift so häufig begegnen. Mit jener Feierlichkeit hängt übrigens wohl auch die Neigung des Verfassers zusammen, ethische und juridische Bestimmungen auf die Begriffe der Ehre und Schande zurückzuführen (vgl. I, 631, E. — 632, C. IV, 717, A. ff. V, 726. ff. 730, D. u. A.), welche Neigung sich auch in den vielen, oft ganz unbestimmten und übertriebenen Ehrenstrafen, die er festsetzt (vgl. VII, 808, E. 810, A. VIII, 841, E. IX, 880, B. XI, 917, C. 926, D.

1) Als unplatonisch erscheint diese Feierlichkeit namentlich, wenn wir sie mit dem freien Scherze vergleichen, mit welchem Platon im Phädrus S. 242, B. — 243, B. 262, C. f. 278, B. C. eine angebliche Inspiration behandelt; auch Rep. IV, 443, B, welche Stelle der Weise der Gesetze analog scheint, ist die angebliche göttliche Lenkung scherzhaft zu nehmen, während in unserer Schrift die Berufung auf eine solche ein constanter Zug, und im Zusammenhange mit ihrem übrigen feierlichen Wesen ohne Zweifel der Darstellung eine gewisse religiöse Weise zu geben bestimmt ist.

XII, 952, D.), und der immer wiederholten Erinnerung ausspricht, daſs der, welcher den Gesetzen gehorcht, zu loben, der Ungehorsame zu beschimpfen sey (vgl. V, 745, A. VI, 774, C. D. 775, B. 784, E. XI, 914, A.).

Nur eine andere Art jener Feierlichkeit ist es, wenn das Gespräch doch auch wieder I, 636, C. III, 688, B. 690, D. X, 885, C. als ein *παίζειν*, VI, 769, A. als *πρεσβυτῶν ἔμφρων παιδιὰ*, und ebenso III, 685, A. als eine *παιδιὰ πρεσβυτικὴ σώφρων* bezeichnet wird. Dasselbe findet sich bei Platon im Phädrus S. 262, D. 265, C. 278, B., und in der Republik VII, 536, C.; auch Parm. 137, B. wird von einer *πραγματειώδης παιδιὰ*, und Tim. 59, D. von einer *μέτριος καὶ φρόνιμος παιδιὰ* gesprochen. Aber in allen diesen Stellen hat die Darstellung der Rede als eines Spiels im Zusammenhang ihren bestimmten Grund, welcher im Phädrus und Parmenides darin liegt, daſs diese Dialogen, so wie Platon die Sache darstellt, nicht einen bestimmten Inhalt, sondern nur Uebung der didaktischen Methode zum Zweck haben; in der Republik wird das bloſse Theoretisiren als ein *παίζειν* dem Ernste des Lebens entgegengesetzt; in der Stelle des Timäus ist gar nicht vom Philosophiren, sondern nur von geistreicher empirischer Naturbetrachtung die Rede. In unserer Schrift dagegen wird die ganze Untersuchung ein Spiel genannt, ohne daſs ein solcher Grund dafür vorhanden wäre; vielmehr paſst diese Bezeichnung übel zu dem ernsthaften und abgemessenen Tone des Ganzen, und der bestimmten praktischen Tendenz, welche namentlich der zweite Theil hat. Ebendamit erweist sie sich aber als eine bloſse Form, hinter der sich, besonders bei ihrem wiederholten und geflissentlichen Vorkommen, ein Wichtigthun versteckt hat, indem damit etwas noch viel Bedeutenderes, als diese Untersuchungen, im Hintergrunde gezeigt wird. Ob ein solches Wichtigthun Platonisch sey, ist zu bezweifeln; analog ist aber, worauf früher hingewiesen wurde, daſs unser Verfasser

alle menschlichen Dinge als ein Spielzeug der Götter betrachtet wissen will, nicht weil er sich wirklich nichts um sie bekümmert, sondern nur um die Ueberschwänglichkeit des Göttlichen damit auszudrücken.

Schon in dem bisher Bemerkten hat sich gezeigt, wie unsern Verfasser seine wichtige Miene nicht selten zu Uebertreibungen verleitet; aber auch sonst finden sich diese häufig, und es ist nicht unwichtig, sie näher zu betrachten, weil gerade bei Platon, wenn bei irgend einem Schriftsteller, das Einhalten des harmonischen Maafses bis auf's Einzelnste der Darstellung hinaus ein charakteristisches Kennzeichen seiner Werke ausmacht. Ohne jedoch früher Gesagtes von der Ueberspannung mancher Platonischen Lehren und das, was eben erst von der Uebertreibung der Platonischen Erhabenheit in's Feierliche bemerkt wurde, zu wiederholen, begnügen wir uns hier mit der Anführung mancher Einzelnheiten, in denen sich, alle zusammengenommen, eine Neigung zum Uebertriebenen als durchgreifender Zug in der Darstellung unserer Schrift ausspricht. Diesen Zug glauben wir zu bemerken, wenn z. B. I, 636, B. der Gymnastik vorgeworfen wird: *δοκεῖ τὰς περὶ τἀφροδίσια ἡδονὰς οὐ μόνον ἀνθρώπων ἀλλὰ καὶ θηρίων διεφθαρκέναι*, wo, ebenso wie XII, 942, D. das Uebertriebene durch die von Böckh [1]) sehr richtig beigebrachte Parallele von Rep. VIII, 562, E. 563, C. nur um so anschaulicher wird; wenn nach II, 665, C. die ganze Stadt, Männer und Weiber, Freie und Sklaven, Kinder und Erwachsene, niemals aufhören sollen, das vorher besprochene Thema einander zuzusingen; wenn nach VIII, 829, C. D. nicht nur die Gedichte der Feigen nicht gesungen werden sollen, wenn sie auch gut sind, sondern auch die der Tapfern gesungen werden, selbst wenn sie schlecht sind; wenn IV, 707, A. in Beziehung auf den Schaden, welchen die Nähe von

1) In Min. S. 106.

Schiffen der Tapferkeit zufüge, versichert wird: *λέοντες ἂν ἐλάφους ἐθισθεῖεν φεύγειν, τοιούτοις ἔθεσι χρώμενοι,* **und VII, 819, D. über die Unbekanntschaft der Griechen mit der Mathematik:** *ἔδοξέ μοι τοῦτο οὐκ ἀνθρώπινον, ἀλλὰ ὑηνῶν τινων εἶναι μᾶλλον θρεμμάτων* **(vgl. S. 820, A. f. 821, A. f. und 818, C. wo statt des S. 819, D. gebrauchten Ausdrucks nur gesagt ist:** *πολλοῦ δ᾽ ἂν δεήσειεν ἄνθρωπος θεῖος γενέσθαι*)**; wenn nicht nur V, 740, A. das Vaterland eine** *θεὸς* **genannt wird, sondern sogar VI, 775, E. der Hochzeittag eine** *ἀρχὴ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἱδρυμένη* [1]**), womit S. 753, E. zu vergleichen; wenn VII, 814, B. über die Unbrauchbarkeit der Weiber im Kriege gesagt wird:** *δόξαν τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καταχεῖν* **(bei wem?)** *ὡς πάντων δειλότατον φύσει θηρίων ἐστίν* **u. dgl. Dieses Uebertriebene findet sich besonders auch in den oft viel zu kategorisch ausgesprochenen allgemeinen Behauptungen, wie V, 728, B. 732, A. VII, 797, A. VI, 773, D.** *τοῦτ᾽ οὖν γιγνόμενον ἐν τῇ τῶν παίδων μίξει διορᾷν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, δυνατὸς οὐδείς.* **(Politic. 310, A. heiſst es über denselben Gegenstand:** *σχεδὸν οὐδὲν χαλεπὸν οὔτε ἐννοεῖν, οὔτε ἐννοήσαντα ἀποτελεῖν.*) **— IV, 708, E.** *οὐδείς ποτε ἀνθρώπων οὐδὲν νομοθετεῖ* **u. s. w. V, 727, A.** *τιμᾷ δ᾽, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἡμῶν οὐδεὶς ὀρθῶς [τὴν ψυχὴν], δοκεῖ δέ* **und Aehnliches. — Hieran schlieſst sich auch die Bemerkung mancher Unfeinheiten an, die uns in unserer Schrift begegnen, und mit dem anderweitigen Mangel an attischem Salz in ihr, welcher nur als bloſser Defekt nicht näher nachzuweisen ist, zusammenhängen. Dergleichen sind VIII, 834, B.** *τούτου ἀγωνιστὰς οὐκ ἐπιχώριον ἔσται τιθέντας νοῦν μήτε ἔχειν μήτε δοκεῖν κεκτῆσθαι*, **und die oben angeführte Aeuſserung über die Mathematik (VII, 819, D.), welche um so übler läſst, da die beiden Dorier vor und nach bekennen, daſs sie diese**

---

1) Die Ast'sche Erklärung: principium enim et Deus in hominibus *collocati servant* omnia ist grammatisch unmöglich.

Unbekanntschaft theilen; die Art vollends, wie VIII, 838, E. ff. das Unnatürliche der Päderastie erörtert, und namentlich, wie S. 839, B. im Scherz ein *ἀνὴρ σφοδρὸς καὶ νέος πολλοῦ σπέρματος μεστὸς* eingeführt wird, enthält eine Unzartheit, die uns an Platon befremden müſste, und mit der Naivetät wenigstens, welche sich Tim. 91, B. findet, gar nicht verglichen werden kann.

Auch an die nnserer Schrift eigene Breite der Darstellung, auf welche schon im vorigen Paragraphen bei Gelegenheit aufmerksam gemacht wurde, mag hier wieder erinnert werden, indem wir als weitere Beispiele derselben anführen: I, 648, A. — E. II, 668, B. C. VI, 770, D. VII, 808, A. 818, C. VIII, 836, A. 838, D. Ebendahin gehört die I, 648, C. IV, 721, D. VII, 800, A. VIII, 843, A. XI, 927, C. und öfters als Einleitnng von Strafbestimmungen vorkommende Bemerkung, daſs der, welcher dem Gesetze folgt, nicht gestraft werden solle, den Uebertreter aber solle die und die Strafe treffen, nnd überhaupt die Neigung des Verfassers, dasselbe positiv und negativ auszudrücken (vgl. IV, 718, D. *μὴ μέγα — σμικρὸν δὲ.* VI, 754, E. 766, A. 769, D. VIII, 832, C. u. A.), wobei ihm nnr die Gegensätze nicht immer recht gelungen sind, wie z. B. IV, 716, D. wo das *ἄδικος*, V, 741, D. wo das *ἔμπειρος* im Gegenglied nicht an seiner Stelle ist. Auch sonst sind aus dem Streben nach möglichst vollständiger Ausführung einzelne nnpassende oder sogar ungereimte Züge hervorgegangen, wie II, 660, A. das *τὴν δὲ τῶν πονηρῶν* (oder, wie Böckh will: *τὴν πονηρὰν*) *ἐν ἀηδέσι.* II, 666, E. das *σφόδρα ἀγριαίνοντα καὶ ἀγανακτοῦντα.* V, 740. D. der Beisatz: *ἢ τοῖς ἐλλείπουσι·* I, 632, D. das *τοῖς δὲ ἄλλοις ἡμῖν οὐδαμῶς ἐστι καταφανῆ·* VII, 816, E. das *καινὸν δὲ ἀεί τι φαίνεσθαι* u. s. w. was ohne Zweifel ein schlechtes Mittel wäre, den Bürgern die Freude am Komischen zu verleiden. Aus demselben Charakter der Darstellung rührt auch die Vorliebe unsers Verfassers für epexegetische Ausführungen her, deren manche,

wie παιδιαὶ καὶ σπουδαὶ (I, 647, D. vgl. I, 644, D. V, 732, D.) παῖδες καὶ ἄνδρες καὶ πρεσβῦται (III, 687, C. 696, A. VII, 792, D. IX, 879, B.) θεοὶ καὶ θεῶν παῖδες oder θεοὶ καὶ δαίμονες (V, 739, D. VI, 771, D. VII, 796, C. 799, A. 815, D. 818, C. VIII, 828, B. 834, E. 848, D. X, 910, A. XI, 934, C.) νὺξ καὶ ἡμέρα (VII, 790, C. 807, A. D. X, 854, A. VI, 775, C.) μέγιστα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα (vgl. S. 48.) und ähnliche zu stehenden Redensarten bei ihm werden.

Nicht sehr glücklich ist unsere Schrift in der Wahl ihrer Bilder und Beispiele. So trägt I, 647, E. — 649, A. die Vergleichung des Weins mit einem Furcht bewirkenden Tranke nichts zur Verdeutlichung bei, da ja jener Trank selbst nur fingirt, somit das Unbekannte zur Erklärung des Bekannten gebraucht ist. Ebenso ist IV, 720, A. — E. das (IX, 856, C. vollends in's Uebertriebene ausgemahlte) Beispiel von den Aerzten, welche die Freien anders behandeln, als die Sklaven, wiewohl es von dem Verfasser selbst gelobt wird, schon darum unplatonisch, weil nach Platon der Arzt, als der Wissende, dem nicht Wissenden, gleichviel ob Freier oder Knecht, schlechthin zu befehlen hätte; die Sache klar zu machen aber darum ungeeignet, weil auch in Griechenland die Aerzte dieses verschiedene Verfahren nicht wirklich beobachteten, sondern nur nach des Verfassers Meinung beobachten sollten. Nicht weniger ist VI, 769, A. — D. die Vergleichung des Gesetzgebers mit einem Mahler ganz schief, denn in der Wirklichkeit wird es keinem Mahler einfallen, einen Andern mit der fortgehenden Ausbesserung seiner Gemählde zu beauftragen. Gezwungen erscheint ferner: IV, 712, B. καθάπερ παῖδα πρεσβῦται πλάττειν τῷ λόγῳ τοὺς νόμους· IV, 717, A. die Vergleichung der Mittel zur Erreichung des Staatszwecks mit Geschossen [1]; VI, 776, B. der Ausdruck: ἐκ-

1) Weit ungezwungener lautet eine ähnliche Vergleichung Phileb. 23, B.

τρέφοντας παῖδας, καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων. S. 777, E. σπείρειν εἰς ἀρετῆς ἔκφυσιν· S. 778, D. καθεύδειν ἐᾶν ἐν τῇ γῇ κατακείμενα τὰ τείχη, καὶ μὴ ἐπανιστάναι: und selbstgefällig genug wird das Erkünstelte solcher Vergleichungen gestanden X, 898, B. τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες, νοῦν τήν τε ἐν ἑνὶ φερομένην κίνησιν, σφαίρας ἐντόρνου ἀπεικασμένα φοραῖς, οὐκ ἄν ποτε φανεῖμεν φαῦλοι δημιουργοὶ λόγῳ καλῶν εἰκόνων, wo sich auch in der gedrechselten Sprache eine Künstlichkeit ausdrückt, wie sie Platon sonst fremd ist. Dieses Erkünstelte zeigt sich auch in der unvorbereiteten, an die Prunkreden Platonischer Sophisten erinnernden Einführung mancher Vergleichungen; z. B. I, 644, C., wo die metaphorischen Ausdrücke in einer katechetischen Rede unpassend sind, VI, 758, A. VII, 808, D. X, 903, C. 905, E. 906, C. 903, D. wo ohne alle Vorbereitung statt θεῷ auf einmal τῷ πεττευτῇ gesetzt ist, eine Vergleichung, die bei Platon schwerlich vorkommen würde, hier aber nicht befremden darf. Auſser jenen Vergleichungen dürften auch Wortspiele, wie εὐμενέστερον und εὐμαθέστερον (IV, 718, D.); πόλις und ἄπολις (VI, 766, D.), ἐναντίως τιμάσθω μᾶλλον δὲ ἀτιμαζέσθω (VI, 784, E.), τρόπος und τροπίδιον (VII, 803, A.), ὥρας καθάπερ ὀπώρας (VIII, 834, C.), ὁρῶν μᾶλλον ἢ ἐρῶν (Ebd. D.), πράγματι ἀχαρίστῳ θυμῷ χαριζόμενος (XI, 935, A.) und viele andere mehr oder weniger gemacht erscheinen.

Noch ist von einigen unserer Schrift eigenthümlichen dialogischen Wendungen zu reden. Dahin gehört, was sich hier nicht selten findet, aber bei einem gewandten Dialogenschreiber nicht vorkommen sollte, daſs in den Reden eine absichtliche Dunkelheit ist, um durch eine Bitte um Aufklärung die weitere Bewegung des Gesprächs herbeizuführen. (Vgl. III, 696, D. E. IV, 705, C. 708, D. E. 710, A. VI, 776, B. C. VIII, 838, A. B. 841, C. 848, B. X, 903, D. ff.) Ferner die wunderliche Umständlichkeit, mit der einigemale (IV, 709, D. 719, A. VI, 769, E.) der Fortgang

der Unterredung dadurch vermittelt wird, daſs sich der Sprecher, ehe er weiter redet, vorher zugeben läſst, der Gesetzgeber werde seine Wünsche und Ansichten auf Befragen wohl auch mittheilen. Von der Verwechslung der den einzelnen Personen zugetheilten Rollen, welche darin liegt, daſs der Athener wegen seiner Aufmerksamkeit von Kleinias gelobt wird, war schon §. 6. die Rede. Ebenso wird auch IV, 723, C. f. und VI, 772, E. dem Kleinias etwas unterlegt, was der Athener gesagt hatte, wobei man an die ähnliche Wendung Gorg. S. 466, E. 482, B. 495, D. f. (etwa auch Meno 78, D.) erinnert wird; dieselbe ist aber hier ungeschickt angebracht, da es sich weder darum handelt, dem Mitredenden den ihm selbst unbewuſsten Inhalt seiner eigenen Reden deutlich zu machen, noch auch zur Ironie ein Grund vorhanden ist. Eine für unsere Schrift besonders charakteristische Manier aber ist die Gewohnheit, Anreden an fingirte Personen zu halten, oder Reden derselben und Gespräche mit ihnen einzuführen. Wie häufig solche fingirte Dialogen in unserem Werk sind, mögen die nachstehenden Beispiele zeigen: I, 629, B. *ἴθι νῦν δὴ ἀνερώμεθα κοινῇ τουτονὶ τὸν ποιητὴν οὑτωσί πως· ὦ Τύρταιε, ποιητὰ θειότατε* — 637, C. *πᾶς γὰρ ἀποκρινόμενος ἐρεῖ θαυμάζοντι ξένῳ· μὴ θαύμαζε, ὦ ξένε* — 648, A. *οἷον τὸ τοιόνδε περὶ αὐτοῦ καὶ μάλα εἴχομεν ἂν αὐτῷ διαλέγεσθαι· φέρε, ὦ νομοθέτα* — und 649, A. *εἶεν, ὦ νομοθέτα* — II, 662, C. *φέρε γὰρ — ὦ ἄριστοι τῶν ἀνδρῶν, εἰ τοὺς νομοθετήσαντας ἡμῖν αὐτοὺς τούτους ἐροίμεθα θεοὺς* — worauf bis S. 663, A. ein hypothetischer Dialog folgt, der jedoch bald von den Göttern auf den Gesetzgeber übergetragen wird; — III, 690, C. *καίτοι τοῦτό γε, ὦ Πίνδαρε σοφώτατε* — 690, D. *ὁρᾷς δὴ, φαῖμεν, ὦ νομοθέτα, πρός τινα παίζοντες τῶν ἐπὶ νόμων θέσιν ἰόντων ῥᾳδίως* — 695, D. *ὦ Δαρεῖε, εἰπεῖν ἐστι δικαιότατον* — IV, 709, D. f. *φέρε δὴ, νομοθέτα, πρὸς αὐτὸν φῶμεν* — 715, E. *παρόντας θῶμεν τοὺς ἐποίκους — Ἄνδρες τοίνυν, φῶμεν πρὸς αὐτοὺς* — 719, A. *λέγωμεν δὴ*

τῷ νομοθέτῃ διαλεγόμενοι, τόδε· — V, 741, A. ταῦτ᾽ οὖν δὴ τὸν νῦν λεγόμενον λόγον ἡμῖν φῶμεν παραινεῖν, λέγοντα· ὦ πάντων ἀνδρῶν ἄριστοι — 746, B. ἡμῖν ὁ νομοθετῶν φράζει τάδε· ἐν τούτοις τοῖς λόγοις, ὦ φίλοι — VI, 770, B. λέγωμεν δὴ πρὸς αὐτούς· ὦ φίλοι σωτῆρες νόμων — 772, E. ὦ παῖ, τοίνυν, φῶμεν ἀγαθῶν πατέρων φύντι — VII, 809, B. ὦ ἄριστε τῶν παίδων ἐπιμελητὰ — 810, C. οἷς, ὦ πάντων βέλτιστοι νομοφύλακες, τί χρήσεσθε; — 817, A. — E. ἐάν ποτέ τινες αὐτῶν ἡμᾶς ἐλθόντες ἀνερωτήσωσιν οὑτωσί πως· ὦ ξένοι — τί οὖν ἀποκρινώμεθα; — ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ τάδε· ὦ ἄριστοι, φάναι, τῶν ξένων, — νῦν οὖν, ὦ παῖδες, μαλακῶν Μουσῶν ἔκγονοι — 820, B. μῶν οὐκ ἄξιον, ὑπὲρ πάντων (alle Griechen) αἰσχυνθέντας εἰπεῖν πρὸς αὐτούς· ὦ βέλτιστοι τῶν Ἑλλήνων — 883, D. λέγωμεν τοίνυν — προσαγορεύοντες τοὺς νέους· ὦ φίλοι — VIII, 829, E. χρὴ δὲ ἀναφέρειν παραδεικνύντα ἑαυτῷ τὸν νομοθέτην τῷ λόγῳ· φέρε, τίνα ποτὲ τρέφω — IX, 854, A. λέγοι δή τις ἂν (zu dem Tempelräuber) — τάδε· ὦ θαυμάσιε — 860, E. εἴ με ἐρωτῴητε· εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχοντά ἐστιν, ὦ ξένε — X, 885, C. ταῦτα τάχ᾽ ἂν εἴποιεν· (die Atheisten) ὦ ξένε Ἀθηναῖε, καὶ Λακεδαιμόνιε, καὶ Κνώσιε — 893, B. ὦ ξένε, .ὁπόταν φῇ τις — 899, D. ὦ ἄριστε δὴ, φήσομεν — 904, E. — 905. D. αὕτη τοι δίκη ἐστὶν, ὦ παῖ καὶ νεανίσκε — γιγνώσκειν δὲ αὐτὴν, ὦ πάντων ἀνδρειότατε, πῶς οὐ δεῖν δοκεῖς; — XI, 923, A. ὦ φίλοι, φήσομεν, καὶ ἀτεχνῶς ἐφήμεροι — XII, 963, B. καθάπερ ἄνθρωπον ἐπερωτῶντες (den νοῦς πολιτικὸς) εἴποιμεν ἂν ὦ θαυμάσιε. — Schon eine so auſserordentlich häufige Wiederholung einer und derselben Wendung scheint weniger dem Künstler anzustehen, der, wie Platon, alles Uebermaaſs so gut zu vermeiden weiſs, und zu dem mannigfaltigsten Wechsel reich genug ist, als einem solchen, welcher aus Armuth den Fund, den er einmal gethan hat, nicht oft genug vorzeigen kann. Aber auſserdem, daſs diese Wendung in unserer sonst doch dialogisch so unbelebten Schrift allein fast so oft vorkommt, als in allen übrigen

Platonischen Werken zusammen, zeigt es sich nun auch noch, daſs sie hier in ganz anderer Weise, als sonst bei Platon, gebraucht ist. — Der gewöhnlichste Gebrauch des fingirten Dialogs bei Platon ist der, daſs er sich desselben bedient, um Leuten, die sich in seine dialektische Behandlung der Begriffe nicht finden können, an Beispielen das Wesen derselben anschaulich zu machen. In der Regel ist dann der fingirte Dialog durch ein „wie wenn“ eingeführt. So begegnet uns diese Wendung Phaedr. 268, A. — 269, C. Prot. 311, B. C. 318, B. C. 352, A. Gorg. 451, A. ff. 453, C. 518, B. Theaet. 203, A. Meno, 75, A. Rep. I, 332, C. 337, A. IV, 420, C. und an einigen andern Stellen. Ein zweiter Fall, in welchem sich Platon derselben bedient, tritt ein, wenn sie ihm das Mittel ist, um Einwürfe gegen seine Ansicht einzuführen, die er den Personen des Gesprächs nicht in den Mund legen konnte. Dieſs findet sich Protag. 353, A. — 357, E. wo die gewöhnliche Ansicht nicht von Protagoras vorgetragen werden konnte, weil im Streite mit ihm, nach seinem ganzen Charakter, zu keinem bündigen Beweise zu gelangen war, zugleich, um den Unterschied des philosophischen Dialogs vom sophistischen an einem Beispiele zu zeigen, vielleicht auch weil der von Sokrates dort aufgestellte Satz wirklich mit der Lehre des Protagoras übereinstimmte; Protag. 330. C. wo die figura communicationis die Absicht hat, das für den Sophisten Unangenehme der folgenden Katechisation zu mildern; Phaedr. 260, D. Rep. V, 453, B. und 479, A. wo der Einwurf, der gemacht wird, und die Zweifel an der Ideenlehre für Glaukon nicht paſsten. Ein dritter Fall für das Vorkommen des fingirten Dialogs ist es, wenn Sokrates gegen die von Andern vorgetragenen Ansichten in seinem eigenen Namen etwas einzuwenden hat. In diesem Fall ist es dem Charakter der Sokratischen Ironie gemäſs, ebenso, wie er seine positiven Lehren auf die Ueberlieferung weiser Männer und Frauen zurückführt, so auch solche Einwendungen

Andern in den Mund zu legen. So Gorg. 452, A. — D. Meno 71, A. Theaet. 195, C. 200, A. Noch näher liegt jene Form, wenn es der Redende (wie Soph. 243, D. ff. 248, A. Theaet. 158, E. 162, D.— 168, C. 178, B. 181, D.) wirklich mit einer fremden, durch keine der dialogischen Personen vertretenen Ansicht zu thun hat. Hier ist der fingirte Dialog das einzige Mittel, welches Platon zu Gebote stand, um eine Ansicht, die keinen anwesenden Vertheidiger hatte, dialektisch zu erörtern. Uebrigens ist die scherzhafte Art zu bemerken, mit welcher diese Wendung behandelt wird, indem Theaet. 170, A. der, welcher des Protagoras Ansicht vertreten muſs, ohne Weiteres als Protagoras angeredet, und S. 171, D. der verstorbene Sophist selbst dargestellt wird, wie er das Haupt bis an die Schultern aus der Erde hervorstreckt. Ein vierter oder fünfter Gebrauch des fingirten Dialogs endlich kommt Phileb. 63, A. ff. vor, wo, freilich nicht ganz ungezwungen, die ἡδοναὶ und die φρόνησις angeredet werden, um dadurch die gegebene Antwort als eine objektiv gültige, aus dem Begriff der Sache selbst hervorgegangene zu bezeichnen (vgl. a. a. O. οὐχ ἡμᾶς, ὦ Πρώταρχε, διερωτᾶν χρὴ, τὰς ἡδονὰς δὲ αὐτὰς καὶ τὰς φρονήσεις u. s. w.); ähnlich, aber ganz ironisch gewendet, ist Cratyl. 408, B. das Auftreten des Namenmachers mit seiner Rede. Bloſs zur Belebung der Darstellung dient das Einführen fremder Rede in der oratio directa Phaedr. 272, B. Theaet. 188, D. Rep. VII, 520, B. 526, A. IX, 589, C. f. X, 599, D., wo aber durchaus die Prosopopöie so leicht ist, daſs diese Beispiele kaum noch hergehören. Phaedo 66, B. Rep. III, 415, A. ist das Reden eigentlich zu verstehen, und nur das, was gesprochen werden soll, direkt angeführt. — Vergleichen wir nun hiemit den Gebrauch des fingirten Dialogs in unserer Schrift, so ergiebt sich aus den oben angeführten Beispielen eine bemerkenswerthe Abweichung derselben von der sonstigen Platonischen Weise. Während es dieser gemäſs

Digitized by Google

ist, daſs jene Wendung nicht ohne einen bestimmten im dialogischen Zusammenhange liegenden Grund eintrete, so ist hier nur in den wenigsten Fällen ein solcher Grund vorhanden, in der Regel dagegen erscheint sie als eine müſsige Zierrath, zu deren Anwendung die Gelegenheit oft ganz vom Zaune gebrochen wird, und die höchstens etwa im Allgemeinen den Zweck hat, der sonst etwas einförmigen Darstellung mehr Abwechslung zu geben, was freilich durch ein so äuſserliches, und sich so oft wiederholendes Mittel nur schlecht erreicht wird. Ueberdieſs aber fehlt unserer Schrift auch in der Behandlung der angegebenen Wendung die Leichtigkeit und Freiheit, mit welcher sich Platon dieser halb scherzhaften Form zu bedienen pflegt, und schon dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von andern Darstellungen, daſs hier im Allgemeinen die fortlaufenden Anreden vorherrschen, während sonst fast nur Dialogen auf diese Art eingeschoben werden, was mit der bereits bemerkten dialogischen Ungewandtheit zusammenhängt. Als ein auffallenderes Beispiel von verfehlter Behandlung im Einzelnen ist die belehrende Unterredung mit Göttern (II, 662, C. ff.) hervorzuheben, welche um so unschicklicher erscheint, wenn man hinzunimmt, wie pretiös unser Verfasser sonst religiöse Dinge behandelt. Er hat dieſs auch selbst anerkannt, indem er den Dialog im Verlauf auf den Gesetzgeber überträgt; aber doch wird das Unschickliche dadurch nicht aufgehoben. Nicht minder unpassend muſs es erscheinen, wenn III, 690, D. der fingirte Dialog durch das παίζοντες als bloſser Scherz bezeichnet, ebendamit aber das Absichtliche seiner Einführung ausgesprochen wird. Namentlich sind hier aber auch die Anreden zu erwähnen, welche dadurch, daſs sie meistens nur die vorher gegebene Bezeichnung der Persönlichkeit wiederholen, etwas Einförmiges [1]), und in Formeln, wie ὦ ἄρι-

1) Besonders auffallend ist diess, wenn (X, 885, C. 895, B.) der

στοι τῶν ἀνδρῶν und ähnlichen, die hier ganz stehend sind, sogar etwas Widriges bekommen. Jedermann ohne Unterschied als den Allervortrefflichsten zu bezeichnen, ist eine Ironie, die in ihrem häufigen Vorkommen etwas Moquantes hat. Sonderbar ist übrigens X, 897, C. das *ὦ θαυμάσιε* in der Antwort des Atheners auf eine selbstgemachte Frage, wie auch, daſs VII, 820, B., wo von **allen** Griechen die Rede ist, gesagt wird: *ὦ βέλτιστοι τῶν Ἑλλήνων*, und VI, 752, E. wo Kleinias allein angeredet wird, *ὦ παῖδες Κρητῶν*; ebenso III, 696, A. *ὦ Λακεδαιμόνιοι* zu Megillos.

§. 9.

Die Sprache.

Was oben über die Schwierigkeit des kritischen Urtheils hinsichtlich der Form einer Schrift bemerkt wurde, findet, in unserem Falle wenigstens, seine ganz besondere Anwendung bei der Untersuchung über die Sprache. Unser Werk ist nicht nur in reinem attischem Dialekt geschrieben, sondern es hat auch im Allgemeinen die Platonische Ausdrucksweise; nichtsdestoweniger ist seine Sprache von der der übrigen Platonischen Schriften nicht wenig verschieden. Nur beruht diese Verschiedenheit weniger auf den Einzelnheiten des Ausdrucks, als auf dem ganzen Charakter der sprachlichen Darstellung. Soll nun aber dieser näher nachgewiesen werden, so wird eine solche Nachweisung immer mehr oder weniger lückenhaft, und ihre Beweiskraft an das subjektive Urtheil gebunden bleiben. Denn wie es einerseits wohl denkbar wäre, daſs ein Schriftsteller in lauter Platonischen Ausdrücken und Wendungen höchst unplatonisch schriebe, so ist es auch auf

---

Athener von Jedermann als ξένος bezeichnet werden soll, weil ihn der Verf. freilich nur als solchen kennt.

der andern Seite nicht zn längnen, daſs manches, was ohne Platonische Analogie ist, anoh in den ächtesten Werken, ja in diesen oft mehr, als in Produkten von Nachahmern, vorkommt. Am Unsiohersten wird durch diese Wahrnehmung jeder Beweis, der vom Vorkommen unserer Schrift eigenthümlicber Wörter und Ansdrücke hergenommen wäre; mehr Beaohtung verdient das Vorkommen eigenthümlicher Wort- oder Flexionsformen, der Periodenban, der Ton und die Färbnng der Sprache im Allgemeinen. Einige Andeutungen in allen diesen Rücksichten mögen die nachstehenden Bemerknngen geben.

1) Aus der groſsen Zahl von Wörtern, die sich unter den Platouischen Werken allein in unserer Schrift finden, heben wir folgende aus [1]: ἀλλοδημία, ἀπενιαύτησις (oder — ισις), γλυκυθυμία, διαθετὴρ, θρασυξενία, κόρος, μεγαλόνοια (sonst μεγαλοπρέπεια oder μεγαλοφροσύνη); ferner: ἀΐστωρ, βιοδότης, ἐχθοδοπὸς, ἠΐθεος· ἀνατεὶ, ἀνιδιτὶ, νηποινεί· ἀθύρω, ἀΐσσω, εὐθημονοῦμαι, παραποδίζω, σέβω im Aktiv, τημελέω, τητάω. Von andern Wörteru, die bei Platon nicht ungewöhnlich sind, hat uusere Schrift Formen, welche bei ihm uioht vorkommen. So βλάβος, statt βλάβη, das übrigens hier auch vorkommt; ἄβιος st. ἀβίωτος, ἀχάριστος st. ἄχαρις, δούλειος st. δουλικὸς, παίδειος, sonst (auch in den Gesetzen) παιδικὸς, ἐξαγριῶ st. — αίνω, ἱλεοῦμαι st. ἱλάσκομαι, nnd das jonische σωφρονιστύς (XI, 933, E.). Besonders ist hier die Vorliebe nnsers Werks für die verlängerten Substantivformen auf — μα und — σις, namentlioh die erstern, und für Verstärkung der Substantiva und Verba durch Zusammeusetzung mit Präpositionen zn bemerken. Man vgl. ἀγώ-

1) Dieser ganze Abschnitt stützt sich auf Ast's Lexicon Platonicum, soweit dieses dem Verf. schon zu Gebot stand. Auf dasselbe Werk verweisen wir auch hinsichtlich der Beweisstellen.

νισμα, ἄθλημα, ἀσέβημα, βάμμα (XII, 956, A. wahrscheinlich statt βαφή, Ast erklärt es tinctum, βαφή tinctura), γεώργημα, διάπαυμα, ἔθισμα, ἐπιθύμημα, ἑστίαμα (st. —σις), ζημίωμα, θήρευμα, ἵδρυμα, κατηγόρημα, κιβδήλευμα, (übrigens findet sich auch κιβδηλεύω und κιβδηλεία, wohl ganz zufälliger Weise, nicht bei Platon) κόσμημα, κωμῴδημα, ὁμίλημα, πολίτευμα, σκάμμα, τάφρευμα, βλάψις, ἐπιβούλευσις, ἐπικούρησις, λοιδόρησις, παράγγελσις; ferner, was das Zweite betrifft, ἀνείργω, ἀνοσιουργέω, ἀποβλάπτω, ἀφιλάσκομαι, διαγορεύω, διανομοθετέω, διατρυφάω, διαφαυλίζω, διαχειροτονέω, διαψέγω, διείρηται, διεξεργάζομαι, διευλαβεῖσθαι, εἰσποιέω, εἰσπράττω, ἐκδικάζω, ἐκκοιμάομαι, ἐκλαμβάνω, ἐκπράττω, ἐξευπορέω, ἐξιλάσκομαι, ἐξυβρίζω, ἐξανδραποδίζομαι, ἐξάρχω, ἐπαιδέομαι, ἐπανακοινόω, ἐπαναμιμνήσκω, ἐπαναχωρέω, ἐπιχράομαι, ἐπωφελέω, καταβλάπτω, κατακρατέω, καταμιαίνω, κατανομοθετέω, καταῤῥυπαίνω, καταφθείρω, und die Substantive: διαμάχη, ἐξάγγελος, ἐπαύξη und ἐπαύξησις, ἐπιχειροτονία. — Noch andere Wörter endlich werden in den Gesetzen in Bedeutungen gebraucht, welche sie bei Platon sonst nicht haben, z. B. ἀγνώς, sonst: unbekannt, VI, 751, D., wie der Genitiv ἀλλήλων anzudeuten scheint, in der Bedeutung: nicht kennend; ἄθυτος, VIII, 841, D., nicht durch Opfer geheiligt; ἄμορφος (IX, 855, C. XII, 960, A.) beschimpfend. Am Beachtenswerthesten ist dieser abweichende Gebrauch bei Wörtern, welche den Werth von Kunstausdrücken haben. Von der Differenz hinsichtlich der Tyrannis war schon oben (§. 5.) die Rede; ähnlich verhält es sich mit δυναστεία, womit Platon Rep. VIII, 544, D. eine der zwischen den fünf reinen Verfassungsformen in der Mitte liegenden bezeichnet, während es hier (III, 680, B.) ausdrücklich für das allgemein angenommene Wort zur Bezeichnung des patriarchalischen Urzustands erklärt wird. Gegen Platon's sonstigen Sprachgebrauch wird III, 688, B. δόξα, und zwar ohne den Beisatz: ἀληθής, mit φρόνησις gleichgestellt. III, 689, A. f. wird zur ἀμαθία gerechnet,

was Tim. 86, B. ff. ausdrücklich als μανία von ihr unterschieden wird. Von dem Ausdruck: ϑεία μοίρα wird im nächsten Abschnitt noch die Rede seyn. — Hieher gehört auch der Gebrauch von Pluralien in der Bedeutung ihres Singulars, wie μανίαι st. μανία, VI, 783, A. IX, 869, A. 881, B. (sonst bedeutet dieser Plural die verschiedenen Arten des Wahnsinns, vgl. Politic. 310, D. Theaet. 158, D.) ἀϑεότητες (XII, 967, C.), φϑόνοι st. φϑόνος, (VII, 801, E.) φόβοι st. φόβος, (X, 906, A.) φύσεις in der Bedeutung: Eigenschaften, (IV, 710, B.).

2) Als eigenthümliche Beugungsform sind die jonischen Dativendungen auf —οισι und —αισι zu bemerken, deren sich zwar Platon, wie die ältern Attiker überhaupt, auch bedient, doch verhältniſsmäſsig selten, während sie in unserer Schrift auſserordentlich häufig sind. Da hier nur die Masse entscheiden kann, so mögen auch die Beispiele nicht gespart werden. Man vgl. VI, 757, D. παρωνυμίοισι, 758, A. παντοδαπαῖσιν, Ib. B. ἰδίοισι, 783, A. ἀγωνίοισι, 785, A. ἱεροῖσι, VII, 789, B. κυομένοισι, 794, A. ἐλευϑέροισι, 799, B. ποίαισι, 802, E. ἁρμονίαισι, I, 625, C. VII, 806, D. VIII, 847, E. IX, 872, D. XII, 957, E. οἷσι, VII, 811, E. 812, E. VIII, 849, E. IX, 876, E. X, 887, B. 905, D. XII, 950, B. τοῖσι und ταῖσι, VIII, 829, C. 849, E. ἑκάστοισι, X, 910, A. ἑκάσταισι, VIII, 835, C. μεγίσταισιν, 847, B. δεσμοῖσι, VII, 800, C. IX, 861, E. αὐτοῖσι, X, 889, E. 895, A. XI, 918, A. αὑτοῖσι, IX, 862, E. 881, B. XII, 976, D. τούτοισι, IX, 880, E. τοιούτοισι, 872, B. ξένοισι — ἀστοῖσι, 879, B. X, 886, E. XII, 955, E. ϑεοῖσι, X, 886, E. λόγοισι, 888, C. πολλοῖσι, XI, 927, A. πολλαῖσι, IV, 714, E. X, 890, A. 906, E. ἑτέροισι, 906, E. ἡνιόχοισι, XI, 915, C. φυλετικαῖσι und αἱρετοῖσι, 919, B. ἄλλοισι, 920, E. τέχναισιν, 922, D. παντοίαισιν, 927, D. ἐπιτρόποισι, Ib. E. ἐπιμελείαισιν, 936, A. ϑημουμένοισι, XII, 947, C. ἵπποισι, 955, D. δώροισι, 967, D. χρωμέναισιν. Uebrigens sieht man bald, daſs der Verfasser

diese ältere Form absichtlich anwendet, um seinen Gesetzen einen alterthümlichern Anstrich zu geben; denn ihr häufiger Gebrauch betrifft überwiegend nur die sieben letzten Bücher des Werks, also den Abschnitt, welcher von der Gesetzgebung im engern Sinn handelt, und in welchem der Verfasser, wie ihm folgend Cicero de Legibus, die Sprache der wirklichen Gesetze nachahmen will. Doch bleibt er sich weder gleich im Gebrauche der jonischen Endformen, noch beschränkt er denselben auf diejenigen Abschnitte, welche eigentliche Gesetze enthalten, sondern er bedient sich ihrer ebenso in den Proömien und im Dialog. Wiewohl nun aber diese sprachliche Eigenthümlichkeit aus einer bestimmten Absicht hervorgegangen ist, so hat doch eben diese Absichtlichkeit etwas, das an Platon befremden müſste. Eine so äuſserliche Nachahmung des Alterthümlichen liegt nicht in seinem Geiste, und wenn sie mit der eben so äuſserlichen Mimik unseres Werks und der steifen Feierlichkeit in seinem ganzen Tone nicht übel zusammenstimmt, so kann dieſs nur dazu dienen, den Verdacht gegen dasselbe zu bestärken.

3) Die Ausdrucksweise unserer Schrift hat mehr rhetorischen, nicht selten sogar poëtischen Schmuck, aber weniger Bestimmtheit, als wir bei Platon gewohnt sind. Die Reden selbst werden als poëtische, begeisterte Reden, als *μῦθοι* [1]) bezeichnet, (vgl. IV, 719, B. VI, 752, A. 773, B.

1) Sonst hat *μῦθος* bei Platon immer die Bedeutung: fabula. z. B. Gorg. 523, A. Politic. 297, B. Phileb. 14, A. Ebenso ist *διαμυθολογεῖν* = confabulari, plaudern Phaedo 70, B. Rep. II, 376. D. Diese Grundbedeutung lässt sich auch da nachweisen, wo *μῦθος* für das einfache *λόγος* gesetzt scheint, wie Tim. 59, C. 68, D. 69, B. wo der Ausdruck passt, weil nur von einer *ἰδέα τῶν εἰκότων μύθων*, von einer *παιδιά* die Rede ist; ebenso Theaet. 164, D., wo der Satz des Protagoras, nachdem seine Grundlosigkeit aufgezeigt ist, mit Recht ein *μῦθος*, ein leerer Einfall, genannt wird.

VII, 790, C. 812, A. IX, 872, D. X, 903, B. XI, 927, D. VI, 771, C. — ebendaselbst in derselben Bedeutung φήμη) womit ohne Zweifel auch der häufige Gebrauch von παραμύθιον oder παραμυθία und παραμυθεῖσθαι (VI, 773, E. IX, 880, A. X, 885, B. XI, 923, C. I, 625, B. X, 899, D. XII, 944, B.) von allen Arten der Zurede (Platon gebraucht es sonst nur von tröstender Zurede) zusammenhängt; statt λέγειν wird, besonders mit Beziehung auf die Proömien, ᾄδειν, (IX, 854, C.), ἐπᾴδειν [1]) (VI, 773, D. VIII, 837, E. XII, 944, B. u. A. — ebenso X, 903, B. ἐπῳδοί), selbst ὑμνεῖν (IX, 870, E. — besonders geziert II, 653, D.) und χρησμῳδεῖν (IV, 712, A.) gebraucht. Im Einzelnen sind zu bemerken: Ungewöhnliche Ausdrücke, wie III, 690, A. ἀξιώματα τοῦ ἄρχειν und Ebd. D. ἀξιώματα πρὸς ἄρχοντας rationes imperandi parendique, V, 744, B. οἱ κατὰ πόλιν καιροὶ, die Vertheilung der bürgerlichen Lasten und Rechte, III, 701, C. αἰὼν st. βίος, VI, 769, A. τῶν ἀνδρῶν wo der Redende von sich selbst und seinen Freunden spricht, u. A. Metaphern wie Μοῦσα, st. μουσικὴ oder μάθημα [2]) (II, 655, C. 658, E. 666, D. 667, A. 668, B. III, 701, A. VII, 790, E. 801, C. 802, D. 813, A. VIII, 829, D. X, 899, E. XII, 967, E. und öfters; ähnlich ist VI, 775, B. νόμοι περὶ τὰς νυμφικὰς Μούσας, für: hochzeitliche Sitte) und Μοῦσαι καὶ ἀγώνιοι θεοὶ VI, 783, A. = Musik und Gymnastik; ῥυθμὸς (V, 728, E.) = Maaſs oder Verhältniſs; ὀνείρατα = schwache Spu-

1) Auch dieses findet sich bei Platon nicht selten, z. B. Theaet. 149, C. 157, C. Phaedo 77, E. 114, D. Phaedr. 267, D. Rep. X, 608, A. aber immer in der bestimmten Bedeutung: durch Gesang oder Rede beschwören.

2) Diese Metapher kommt bei Platon nur selten vor, am Stärksten vielleicht Phileb. 67, C. Rep. VIII, 548, B. auch etwa Polit. 309, D.; hier dagegen ist sie mit sichtbarer Freude im Uebermaass wiederholt.

Digitized by Google

ren (III, 395, C.); φῶς und σκότος (V, 738, E. für: Bekanntschaft und Unbekanntschaft u. s. w. **Epitheta** wie στόμα σωφρονοῦν, IV, 711, E.; δίκη εὐώνυμος, VI, 754, E.; ἦθος εὐθύπορον, VI, 775, D.; αἱμύλος ἔρως, VII, 823, E.; οὐσία μουσική, V, 729, A.; ἄμουσα ἁμαρτήματα, IX, 863, C.; ἄταφοι πράξεις XII, 960, B. und andere mehr, die sich oft auch in ihrer Stellung, und der Art ihrer Verbindung mit dem Substantiv ganz als epitheta ornantia ankündigen; vgl. III, 691, A. δι' ἀμουσίαν τὴν πικράν· III, 701, B. ἡ πονηρὰ ἀναισχυντία V, 730, C. εἰς τὸ χαλεπὸν γῆρας· VI, 779, A. ἐκ ῥαστώνης τῆς αἰσχρᾶς· VII, 824. ἀνδρείας τῆς θείας· IX, 870, A. ἀπαιδευσίαν τὴν κακήν· XI, 919, E. καπηλείας τῆς ἀνελευθέρου· XII, 957, C. ὁ θεῖος καὶ θαυμαστὸς νόμος· III, 687, C. τὸν δυςτυχῶς τελευτήσαντα Ἱππόλυτον· IX, 863, A. κολαστὴν τῶν ἁμαρτημάτων θάνατον. **Phrasen** wie die nachstehenden: γένεσιν φυτεύειν (III, 691, D.); oder τεκταίνεσθαι (XII, 945, E.); oder ἀποτελεῖν (XI, 920, E.); εἰς φῶς ἄγειν oder ἐκφέρειν, in Verbindungen wie IV, 724, A. (τὸ ἀπολειπόμενον [τοῦ λόγου] πρὸς φῶς ἐπανάγειν) VI, 781, A. VII, 788, C. IX, 869, C. [1]); αὔξειεν ἂν εἰπεῖν (IV, 709, B.); ἴτω δὴ πρόῤῥησις τοιάδε τις (X, 888, A.); λόγον ἐπιχέειν (VII, 793, B.); ψυχὴν ἀποστερεῖν σώματος (IX, 873, A.); πειθοῖ κεραννύναι τὴν μάχην (IV, 722, B. Ast vermuthet: ἀνάγκην); [οἶνος] κολαζόμενος ὑπὸ νήφοντος ἑτέρου θεοῦ (VI, 773, D.) st. ὕδατι κραθείς. Vgl. I, 643, A. πρὸς τὸν θεὸν = zu den Gesetzen über das Weintrinken); ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζεσθαι (IV, 719, C.); εὐχαῖς βίον ἀνηνύτοις ξυλλέγεσθαι (XI, 936, A.); ἤϊθεοι καὶ ἀκήρατοι γάμων τε ἁγνοὶ (VIII, 840, D. von Thieren); ὁ μέγας ἀνὴρ ἐν πόλει καὶ τέλειος οὗτος ἀναγορευέσθω νικηφόρος ἀρετῇ (V, 730, D.) u. dgl. Rhe-

1) Platon gebraucht es sonst nur, wenn ausdrücklich von etwas Verborgenem die Rede ist, welches an's Licht gebracht werden soll.

torisirend sind namentlich auch die Umschreibungen einfacher Begriffe, welche in unserer Schrift sehr beliebt sind, z. B. *ζωγράφων παῖδες* st. *ζώγραφοι*, VI, 769, B.; *ἀνθρώπων σπέρματα*, XI, 853, C.; *παίδων θρέμματα*, VII, 790, D.; *θρέμματα Νείλου* st. *Αἰγύπτιοι* XII, 953, E.; *παῖδες μαλακῶν Μουσῶν ἔκγονοι*, in einer Anrede an Dichter, VII, 817, D.; *ξυγγενήτωρ τέκνων* st. *ἄλοχος*, IX, 874, D.; *Μούσης λέξις* st. *ποίησις* VII, 795, E.; *Μουσῶν καὶ Ἀπόλλωνος δῶρα*, VII, 796, E.; *δῶρα Δήμητρος καὶ Κόρης*, VI, 782, B.; *Διονύσου δωρεὰ*, II, 672, A.; *παιδεία* (oder *δωρεὰ*) *Διονυσιὰς*, VIII, 844, D.; *διατριβὴ τῆς μελλήσεως*, IV, 733, D.; *τῇ τοῦ πνίγους ῥώμῃ*, I, 633, C.; *μαντείας φήμῃ*, VII, 792, D.; *ῥυθμῶν τμήματα*, VII, 810, B.; *τειχῶν ἐρύματα*, III, 681, A.; *τὴν τῆς εἰκόνος ὁμοιότητα*, VIII, 836, E.; *φιλίας ὁμολογίαι*, VIII, 840, E.; *μανίαι ὀργῆς*, IX, 869, A.; *ἀνανδρίας δειλία*, 873, C.; *ἀνόσιοι πληγῶν τόλμαι*, IX, 881, A.; *λαιμαργίαι ἡδονῆς*, X 888. A.; *θωπείαις λόγων, καὶ ἐν εὐκταίαις τισὶν ἐπῳδαῖς*, X, 906, B.; *εὐδαιμονίαν καὶ δυςδαίμονα τύχην*, X, 905, C.; *διάνοιαι βουλήσεως*, XII, 967, A.; *λόγος, οἷος τῶν νόμων ἑρμηνεὺς ὀρθῶς γίγνοιτο ἡμῖν*, statt des einfachen *νόμος*, X, 907, D. Besonders gerne werden *φύσις* [1]), *δύναμις*, *γένεσις*, *ἦθος* und ähnliche Wörter, zur Umschreibung gebraucht. Man vergleiche über *φύσις* V, 747, D. VI, 770, D. VIII, 845, D. IX, 862, D. 869, C. XII, 942, E. 968, D.; über *δύναμις*, VI, 751, C. XI, 918, B. XII, 944, D. 952, C. 968, D. III, 691, E. f. (wo *δύναμις* in wenigen Zeilen fünfmal in verschiedener Bedeutung vorkommt — eine ähnliche Wortar-

---

1) Solche Umschreibungen durch *φύσις*, *ἰδέα* und ähnliche Wörter sind in den physikalischen Ausführungen des Timäus häufig; hier haben sie aber ihren Grund darin, dass für Dinge, welche der zufälligen Seite ihrer Erscheinung nach nicht deducirt sind, absichtlich diese unbestimmtere Ausdrucksweise gewählt wird. Aehnlich gebraucht das Wort *φύσις* Aristoteles, z. B. De part. anim. III, 1. S. 661, A. Z. 34. Ebdas. S. 662, A. Z. 16. Ebd. c. 4. S. 665, B. Z. 17.

Digitized by Google

muth findet sich V, 738, C. in dem dreimaligen *πείσαντες* und V, 733, C. D. in der dreimaligen Wiederholung des *δεῖ διανοεῖσθαι*, wenu die Stelle nicht corrupt ist); über *γένεσις*, auſser dem S. 90. Angeführten, IV, 712, A. X, 894, A. XII, 942, E.; über *ἦθος* VI, 751, C. VII, 793, E. XII, 968, D.

Daſs nun unter diesem rhetorischen Charakter des Ausdrucks seine Schärfe nothleiden muſste, liegt in der Natur der Sache; uur daſs sich diese Eigenschaft, als etwas mehr Negatives, nicht ebenso in einzelnen Beispielen nachweisen läſst. Doch ist hier eines Zugs, woriu sich diese Unsicherheit des Ausdrucks zeigt, zu erwähuen, nämlich der Vorliebe uusers Verfassers für Limitationeu, die er auch da anbringt, wo man solche nicht erwarten sollte. In dieser Art steht das fast pleonastische *τις* III, 682, A. *σύν τισι Χάρισι καὶ Μούσαις·* ebdas. 702, B. C.; VI, 772, A. *μετὰ λόγου τε καὶ ἡλικίας τινὸς* 777, E. *ὁ γιγνόμενός τις ἀμίαντος·* 778, E. *διά τινων οἰκοδομήσεων·* 783, D. *ἀπειλήσοντές τισι νόμοις·* VII, 792, E. *ἡδοναῖς τισι πολλαῖς·* 800, D. *ἡμέραι μὴ καθαραί τινες ἀλλ᾽ ἀποφράδες·* 805, E. *εἴς τινα μίαν οἴκησιν·* 806, A. *ὥς τινες Ἀμαζόνες·* 808, A. *ὑπὸ θεραπαινίδων ἐγείρεσθαί τινων·* 814, E. *ὄρχησίν τινα.* (Weitere Beispiele s. bei Ast Animadvv. in Plat. legg. S. 77.). Ebenso steht *ἑκάστοτε* I, 628, B. III, 680, D. 682, A. 689, E. 696, D. 698, A. IV, 705, C. 718, A, V, 727, B. 731, D. E. 741, D. 742, B. VI, 758, C. u. A.; *ὡς ἔπος εἰπεῖν* I, 639, D. II, 669, A. V, 727, A. 728, B. 732, A. X, 891, B. u. s. w.; ferner *γε* in Verbindungeu, wo seine ursprüngliche Bedeutung fast gänzlich verschwindet, und es mehr wie ein dem Verfasser geläufiger Pleouasmus aussieht; vgl. I, 626, B. *Καλῶς γε·* 635, D. *τοῖς γε δυναμένοις·* 644, A. *οἵ γε ὀρθῶς πεπαιδευμένοι·* III, 686, C. *ἐμβεβήκαμέν γε·* IV, 704, B. *θαλάττης γε·* 713, B. *τόν γε ἑξῆς·* 716, E. *ὅ γε κακὸς·* V, 746, E. *τόν γε νόμον·* 747, E. *μέλλοντί γε·* VI, 752, A. *λέγων γε·* 781, C. *τίς γε·* 792, D. *ἅ γ᾽ εἴρηκας·* VII, 793, E. *ἐπὶ τῶν*

δούλων γ' — τοῦτό γε· 822, D. τά γε παιδείας u. A. Ebendahin gehört die in unserer Schrift beliebte Häufung beschränkender Partikeln, wie III, 686, D. νῦν γε ἡμεῖς τάχ' ἂν ἴσως: vgl. Ast Animadvv. S. 24. 64. 78. Auch die freilich bei Platon oft vorkommende, aber hier ganz besonders häufige Umschreibung des einfachen Nomen durch περὶ (vgl. IV, 720, E. ἄρ' οὐ κατὰ φύσιν u. s. w. und Ast a. a. O. S. 48. 138. f.) ist hier anzuführen, mit welcher Neigung zur Umschreibung ohne Zweifel auch das statt νῦν gewöhnliche unbestimmtere τανῦν (z. B. I, 625, A. B. 629, A. 641, D. II, 653, A. D. 657, C. III, 686, C. IV, 708, A. V, 739, B. VI, 752, A. B. — fast pleonastisch steht es XI, 923, A.) zusammenhängt.

4) Aus dem früher schon bemerkten Streben unserer Schrift nach möglichst sententiöser Darstellung in Verbindung mit ihrem rhetorischen Tone geht eine Schwerfälligkeit der Sprache hervor, welche gegen die vielgerühmte πλατύτης unsers Philosophen merklich absticht. Näher beruht dieselbe groſsentheils in einem Verhältniſs der Redetheile, bei welchem die oft umschreibende, aber im Ganzen leichtere Bezeichnung durch Adjektive und Verba gegen die ungeschmeidigere durch Substantive zurücktritt; sie zeigt sich theils in Härten im Ausdruck und der Wortverbindung, theils in auffallendern Brachylogieen und Pleonasmen. Es ist dieſs im Einzelneu durch Beispiele zu erläutern. — Eineu geschraubten Ausdruck bemerken wir in Fällen, wie die nachsteheuden: I, 633, C. χειμώνων ἀνυποδησίαι καὶ ἀστρωσίαι· III, 691, C. φύσις ἀνθρωπίνη μεμιγμένη θείᾳ τινὶ δυνάμει· XI, 926, B. μαινόμενα κηδεύματα ἢ δεινὰς ἄλλας σωμάτων ἢ ψυχῶν συμφορὰς, statt: γυναῖκα μαινομένην ἢ — συμφορὰς ἔχουσαν· XI, 924, C. ἡ χρεία τῶν παίδων, statt: οἱ παῖδες χρείαν ἔχοντες· ebenso S. 930, C. παίδων ἱκανότης ἀκριβὴς ἄῤῥην καὶ θήλεια, st. παῖδες ἱκανοὶ ἄῤῥενες καὶ θήλειαι· V, 746, D. μετὰ τὴν δόξαν τῆς διανομῆς, quum visum fuerit, urbem distribuere; S. 747, E. τό-

ποι χώρας ἐν οἷς — δαιμόνων λήξεις εἶεν, qui daemonas sortiti sunt [1]); II, 670, A. πᾶσά τις ἀμουσία καὶ θαυματουργία γίγνοιτ' ἂν τῆς χρήσεως· XI, 920, E. ἔργων ἀποτελοῦντες γένεσιν ἔμμισθον· XII, 950, B. οὐσίας ἀρετῆς (st. τοῦ ἀγαθοὶ εἶναι) ἀπεσφαλμένοι· V, 739, D. τούτων ὑπερβολῇ πρὸς ἀρετὴν οὐδεὶς ποτε ὅρον ἄλλον θέμενος ὀρθότερον οὐδὲ βελτίω θήσεται· IX, 881, A. οὐ γὰρ ἐγίγνοντό ποτε μητραλοῖαί τε καὶ τῶν ἄλλων γεννητόρων ἀνόσιοι πληγῶν τόλμαι· XI, 932, A. εἴ τινα κατέχοι φήμη κωφὴ τῶν τοιούτων προοιμίων, wenn Jemand auf dieses Vorwort nicht hörte, u. dgl. — Ein Beispiel von Härte in der Wortverbindung giebt die Häufung und Verflechtung von Genitiven, welche wir sehr oft finden, mögen nun dieselben als Genitivus subjecti und objecti von Einem Hauptwort abhängig seyn, wie dieſs I, 648, E. (τὴν ἁπάντων ἧτταν φοβούμενος ἀνθρώπων τοῦ πώματος), II, 665, B. (Διονύσου πρεσβυτῶν χορός), S. 672, D. (αἰδοῦς ψυχῆς κτήσεως), VII, 802, B. (αὐτῶν ταῖς δυνάμεσι τῆς ποιήσεως), IX, 861, E. (βλάβαι ἀλλήλων τῶν πολιτῶν), XII, 943, C. (μαρτύρων πιστώσεις λόγων) der Fall ist; oder von einander abhängig, wie II, 670, E. (ἠθῶν χρηστῶν ἀσπασμοῦ προσήκοντος), III, 685, B. (πόλεων πέρι τινων εὐδοκιμωτέρων καὶ μειζόνων κατοικίσεων), V, 734, C. (ἡ βούλησις τῆς αἱρέσεως τῶν βίων), VI, 768, C. (ἡ δικῶν ἀκριβὴς νόμων θέσις — nur in Einem der Bekker'schen Codices fehlt νόμων), VIII, 840, B. (νίκης ἕνεκα πάλης καὶ δρόμων, καὶ τῶν τοιούτων), I, 645, A. (περὶ θαυμάτων ὡς ὄντων ἡμῶν ὁ μῦθος ἀρετῆς); oder mag endlich beides der Fall seyn, wie in der höchst verwickelten Stelle VIII, 836, A. τὰ δὲ δὴ τῶν ἐρώτων παίδων τε ἀῤῥένων καὶ θηλειῶν, καὶ γυναικῶν ἀνδρῶν, καὶ ἀνδρῶν γυναικῶν [2]) u. s. w. Was hiebei dem

1) Asr ohne Zweifel unrichtig: in quibus agri Diis sorte assignati exstant.

2) Wir erklären diese Stelle: quod vero attinet ad amores pue rorum puellarumque (inter se mutuos), mulierumque erga

Platonischen Sprachgebrauch zuwiderläuft, ist, mit Ausnahme des zuletzt angeführten Beispiels, gar nicht jener Gebrauch des Genitivs an sich, sondern theils die groſse Vorliebe unserer Schrift für denselben, theils die übelklingende Ineinanderflechtung der von einander abhängigen oder in verschiedenem Verhältniſs zu demselben Hauptwort stehenden Genitive. — Eine Härte anderer Art, die in dem oben bemerkten Verhältniſs der Redetheile ihren Grund hat, finden wir im Gebrauche des Dativs, wenn derselbe ebenso, wie sonst von Verbis, auch von Substantiven abhängig gemacht wird, deren Stammverba den Dativ regieren. Auſser den von Ast zu I, 631, D. angeführten Stellen vergleiche man: I, 640, B. *ὁμιλίαι ἐχθροῖς·* II, 668, B. *τὴν ὁμοιότητα τῷ μιμήματι·* 670, A. *ψιλῷ δ' ἑκατέρῳ τῆς χρήσεως·* 671, A. *τὴν τῷ χορῷ βοήθειαν* XI, 927, D. *νομοθεσίαν ἐπιτρόποις·* XII, 949, E. *ἡ πόλεων ἐπιμιξία πόλεσιν.* Hiemit ist wohl auch II, 653, C. (*ἑορτῶν ἀμοιβὰς θεοῖς*) das *θεοῖς*, welches Böckh und Ast als Glossem verdächtigen, in Schutz zu nehmen; nur darf es nicht von *ἀμοιβὰς*, sondern von *ἑορτῶν* abhängig gemacht werden. Verwandt damit ist der Gebrauch des Dativus commodi statt des Genitivs, wovon Ast (Animadvv. S. 9.) Beispiele beibringt. Uebrigens ist auch dieſs nicht an sich und durchaus unplatonisch, sondern auch hier ist es nur das häufige Vorkommen dieser Construktion im Sprachgebrauch der Gesetze, was für unsere Untersuchung ein Moment hat. — Von

---

viros et virorum erga mulieres. Ast erklärt: „mulierum *tanquam* virorum et virorum *tanquam* feminarum, i. e. amor tribadum et paediconum," indem er sich dabei auf mehrere Stellen beruft, wo gleichfalls *ὡς* ausgelassen sey. Allein die von ihm beigebrachten Beispiele beweisen nur, dass *ὡς* vor dem Prädikat ausgelassen werden kann (wenn man es so nennen will), wo es dem Sinne nach in diesem enthalten ist; wo dagegen der ganze Nachdruck des Satzes auf *ὡς* läge, kann es nicht wegfallen.

auffallendern **Brachylogieen** und prägnanter Construktion folgen hier einige Fälle: V, 732, C. [1]) *ἐλπίζειν ἀεὶ τοῖς γε ἀγαθοῖς τὸν θεὸν ἃ δωρεῖται*, seine Hoffnung immer auf den Gott setzen in Beziehung auf das Gute, welches er schenkt; X, 891, E. *οἱ τὴν τῶν ἀσεβῶν ψυχὴν ἀπεργασάμενοι λόγοι*, die Reden, welche die Seele der Gottlosen gottlos gemacht haben; VII, 792, A. *μόριον οὐ σμικρὸν τοῦ βίου διαγαγεῖν χεῖρον ἢ μὴ χεῖρον*, ein Theil des Lebens, von dem es nicht unwichtig ist u. s. w. (ähnlich XII, 967, C. *δυςχερείας τῶν τοιούτων ἅπτεσθαι* st. *τοῦ ἅπτεσθαι* und öfters); V, 734, C. *ὁ τῆς ἀνδρείας τοῦ τῆς δειλίας* st. *ὁ ἀνδρεῖος τοῦ δειλοῦ*. S. 742, E. *τοὺς κεκτημένους ἐν ὀλίγοις τῶν ἀνθρώπων πλείστου νομίσματος ἄξια κτήματα*, die welche, selbst in geringer Anzahl, Güter von möglichstem Werthe besitzen. In den zwei letztern Fällen steckt in der Brachylogie wieder ein Pleonasmus, sofern sich das hier schwülstig Ausgedrückte einfacher hätte sagen lassen. — Beispiele von **Pleonasmen**, inwieweit sich diese von den S. 91. angeführten Umschreibungen noch unterscheiden, giebt Ast Animadvv. S. 82. Zu denselben füge man: II, 660, D. *εἰ — γίγνοιθ᾽ οὕτω — καλλιόνως εἶναι φαῖμεν ἂν — γιγνόμενα*· VII, 791, C. *οὐ σμικρὸν — ἑκάτερον γιγνόμενον γίγνοιτ᾽ ἂν*· XII, 968, C. IX, 858, A. X, 906, E. IV, 704, A. *ἐπωνυμία — προςθείη τὴν αὐτῶν φήμην*· IX, 870, A. *ἡ τοῦ κακῶς ἐπαινεῖσθαι πλοῦτον — φήμη*· [2]) V, 743, E. *ὀρθῶς σπουδαζομένη*

---

1) Die unmittelbar vorhergehenden Worte: *οἷον πρὸς ὑψηλὰ — πράξεσιν* scheinen Glossem zu seyn, indem sie nicht nur die Construktion schleppend machen, sondern auch den Sinn des ihnen Vorhergehenden unrichtig auffassen. *Κατὰ εὐπραγίας καὶ τύχας ἵστασθαι* heisst nach dem Zusammenhange: sich auf die Seite des Glücks oder Unglücks neigen, hier aber wird es durch *ἀνθίστασθαι* erklärt, was keinen guten Sinn giebt.

2) Mit Unrecht sucht Ast diese schon von Stephanus verdächtigte Stelle dadurch zu verbessern, dass er *ἡ* streicht. Die Worte *τοῦ — πλοῦτον* geben den Inhalt der *φήμη* an: Ursache

σπουδῇ· VI, 751, C. τεθράφθαι εὖ πεπαιδευμένους· S. 764, C. ἐπιμελητὰς — τῆς ἐπιμελείας· VI, 763, E. διακονοῦντές τε καὶ διακονούμενοι ἑαυτοῖς (statt des einfachen διακονοῦντες ἑαυτοῖς)· IX, 869, A. ὀρθῶς μετὰ δίκης· X, 893, D. τοτὲ μὲν ἔστιν ὅτε. Nach diesen Beispielen ist wohl auch V, 733, B. f. in dem Satze: ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶ u. s. w. die gewöhnliche Lesart, bei der πρὸς αἵρεσιν ἑκάστου pleonastisch steht, gegen Ast's Veränderung beizubehalten. Dem argen Pleonasmus dagegen, welchen dieser Gelehrte I, 647, C. in den Worten φόβων πολλῶν τινων εἰς φόβον findet, und dem er durch die Conjektur θόρυβον statt φόβον entgehen will, ist durch eine veränderte Construktion und Interpunktion zu helfen, indem das Komma hinter ποιεῖν gestrichen, und hinter τινων eines gesetzt wird, so daſs der Genitiv φόβων von ἄφοβον abhängig ist.

5) Ueber die Wortstellung, den Periodenbau und den syntaktischen Charakter der Sprache überhaupt ist zu bemerken: die natürliche Wortstellung wird sehr gerne durch Hyperbata unterbrochen, z. B. I, 648, E. πρὸς τὴν ἐσχάτην πόσιν ἀπαλλάττοιτο πρὶν ἀφικνεῖσθαι· II, 669, B. ἔπειθ' ὡς εὖ, τὸ τρίτον, εἴργασται· 670, A. ψιλῷ δ' ἑκατέρῳ πᾶσά τις ἀμουσία καὶ θαυματουργία γίγνοιτ' ἂν τῆς χρήσεως· V, 730, A. μεθ' οὗ γὰρ ἱκετεύσας μάρτυρος ὁ ἱκέτης θεοῦ· 730, B. ξενικά τε καὶ ἐπιχώρια διεληλύθαμεν σχεδὸν ὁμιλήματα· VI, 776, D. πολλοὶ γὰρ ἀδελφῶν ἤδη δοῦλοι καὶ υἱέων τισὶ κρείττους — γενόμενοι· 779, A. ἐκ ῥᾳστώνης — τῆς αἰσχρᾶς οἱ πόνοι καὶ ῥᾳθυμίας πεφύκασι γίγνεσθαι πάλιν· VII, 796, A. μετὰ φιλονεικίας τε καὶ καταστάσεως διαπονούμενα μετ' εὐσχήμονος· 820, C. διατριβὴν τῆς πεττείας πολὺ χαριεστέραν πρεσβυτῶν διατρίβοντα· 824. ἡ τῶν διαπαύματα πόνων ἔχουσα· Ebd. ἵπποις καὶ κυσὶ καὶ τοῖς ἑαυτῶν θήρα σώμασιν· VIII,

---

dieser Umbildung ist das allgemeine Gerede, dass nämlich der Reichthum bei Hellenen und Barbaren fälschlich gelobt wird.

828, A. αἵτινες θυσίαι καὶ θεοῖς οἷστισιν ἄμεινον καὶ λῷον θυούσῃ τῇ πόλει γίγνοιτ᾽ ἄν· 832, C. σὺν ἀεί τινι βίᾳ· IX, 853, B. αὐτὰ ἑξῆς ταῦτα ῥητέον· 860, D. ἀκουσίως ἑκούσιον οὐκ ἔχει ποτὲ πράττεσθαι λόγον· 880, B. πρὸς δ᾽ ἔτι δίκην ὑπεχέτω τῆς αἰκίας ὁ τὸν πρεσβύτερον ὡς εἴρηται τολμήσας τύπτειν· XI, 920, D. ἤ τινος ὑπὸ ἀδίκου βιασθεὶς ἀνάγκης· 934, E. διδασκέτω καὶ μανθανέτω τόν τε ἀμφισβητοῦντα καὶ τοὺς παρόντας ἀπεχόμενος πάντως τοῦ κακηγορεῖν· XII, 941, C. σμικρόν τι γὰρ ὁ κλέπτων· 967, E. τὰ κατὰ τὴν Μοῦσαν τούτοις τῆς κοινωνίας· 968, C. τότε δὲ κυρίους ὧν αὐτοὺς δεῖ γίγνεσθαι, νομοθετεῖν. (Andere Beispiele bei Ast Animadvv. S. 21.) Besonders häufig werden kleine Partikeln, wie ἐάν, und noch mehr ὡς, aus ihrer Stelle verrückt; man vergl. VI, 775, E. τιμῆς ἐὰν τῆς προσηκούσης· XI, 936, C. δοῦλος δ᾽ ἂν ἢ δούλη βλάψῃ, und öfters; I, 645, B. περὶ θαυμάτων ὡς ὄντων ἡμῶν ὁ μῦθος ἀρετῆς· III, 700, B. ᾠδήν ὥς τινα ἑτέραν· VI, 762, C. ὀνείδη ἐχέσθω τὴν πολιτείαν ὡς προδιδούς· 763, A. τὰ δ᾽ ἄλλα αὐτοὶ δι᾽ ἑαυτῶν διανοηθήτωσαν ὡς βιωσόμενοι· VII, 798, C. μετὰ τοῦτο ὡς ἥξοντος τοῦ — μεγίστου κακοῦ οὐδεὶς — φοβεῖται· 802, E. τὸ — ἀποκλῖνον, θηλυγενέστερον ὡς ὄν, παραδοτέον· — IX, 862, E. τοῖς τοιούτοις πᾶσιν ὡς οὔτε αὐτοῖς ἔτι ζῆν ἄμεινον· — XI, 935, C. νόμων ὡς οὐ κηδόμενος. Einzelne Beispiele solcher Versetzungen sind nun natürlich auch bei Platon (z. B. Soph. 242, C. 254, E.) zu finden; ob aber in allen seinen Schriften zusammengenommen so viele, als in den Büchern von den Gesetzen allein, steht noch dahin. — Hinsichtlich des Periodenbaus unterscheidet sich unsere Schrift von dem einfach edeln Rhythmus und der anmuthigen Nachläſsigkeit der sonstigen Platonischen Sprache theils durch eine gesuchtere und geziertere Symmetrie, theils auch wieder durch gröbere Anakoluthieen, unklarere und schleppendere Darstellung. Beispiele des Ersteren sind: I, 627, D. οὐ γὰρ εὐσχημοσύνης τε καὶ ἀσχημοσύνης ῥημάτων ἕνεκα τὰ νῦν σκοποίμεθα πρὸς τὸν τῶν πολλῶν λόγον, ἀλλ᾽ ὀρθότητός τε καὶ

ἁμαρτίας πέρι νόμων, ἥτις ποτ᾽ ἐστὶ φύσει· **S. 640, B.** *Νῦν δέ γε οὐ στρατοπέδου πέρι λέγομεν ἄρξοντος ἐν ἀνδρῶν ὁμιλίαις ἐχθρῶν ἐχθροῖς μετὰ πολέμου, φίλων δ᾽ ἐν εἰρήνῃ πρὸς φίλους κοινωνησόντων φιλοφροσύνης·* **II, 666, C.** *οὐκ ἐν πολλοῖς ἀλλ᾽ ἐν μετρίοις, καὶ οὐκ ἐν ἀλλοτρίοις, ἀλλ᾽ ἐν οἰκείοις·* **III, 691, E.** *μίγνυσι τὴν κατὰ γῆρας σώφρονα δύναμιν τῇ κατὰ γένος αὐθάδει ῥώμῃ·* **S. 696, D.** *οὐ λόγου, ἀλλά τινος μᾶλλον ἀλόγου σιγῆς ἄξιον ἂν εἴη·* **V, 733, A.** *εἴτε οὕτως ἡμῖν κατὰ φύσιν πέφυκεν, εἴτε ἄλλως παρὰ φύσιν·* **VI, 758, A. B.** *δεῖ δὴ δι᾽ ἡμέρας τε εἰς νύκτα καὶ ἐκ νυκτὸς ξυνάπτειν πρὸς ἡμέραν ἄρχοντας ἄρχουσι φρουροῦντάς τε φρουροῦσι διαδεχομένους ἀεὶ καὶ παραδιδόντας μηδέποτε λήγειν·* **XII, 944, C.** *ζωὴν αἰσχρὰν ἀρνύμενος μετὰ τάχους μᾶλλον, ἢ μετ᾽ ἀνδρείας καλὸν καὶ εὐδαίμονα θάνατον.* **Weniger auffallende Beispiele dieser Zierlichkeit begegnen häufig. — Starke Anakoluthieen finden sich z. B. IV, 714, A. V, 744, B. f. VI, 754, B. 769, B. C. VII, 809, C. f. 810, D. f. XII, 952, D. f. Ueber eine besondere Art derselben, die sogenannte** *ἀντίπτωσις* **Attica, und ihr Vorkommen in unserer Schrift s. Ast Animadvv. S. 350. — Beispiele schleppender und verwickelter Darstellung überhaupt geben auſser vielen andern: I, 631, D. — 632, A. II, 667, C. D. III, 697, D. E. 699, C. [1] V, 738, B. — D. VII, 795, E. 802, B. C. X, 887, D. — 888, A. 896, E. — 897, B. XI, 919, A. B. 935, A. Einigemale verwickelt sich die Darstellung sosehr, daſs streng wörtlich genommen völlig Ungereimtes herauskäme, wie III, 699, C. ein** *δειλὸς ὃς ξυνελθὼν ἠμύνατο,* **IV,**

1) **Diese Stelle lautet:** *Ταῦτ᾽ οὖν αὐτοῖς πάντα φιλίαν ἀλλήλων ἐνεποίει, ὁ φόβος ὁ τότε παρὼν ὅ τε ἐκ τῶν νόμων τῶν ἔμπροσθεν γεγονώς, ὃν δουλεύοντες τοῖς πρόσθεν νόμοις ἐκέκτηντο, ἣν αἰδῶ πολλάκις ἐν τοῖς ἄνω λόγοις εἴπομεν, ᾗ καὶ δουλεύειν ἔφαμεν δεῖν τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἔσεσθαι, ἧς ὁ δοῦλος* [**oder:** *δειλὸς*] *ἐλεύθερος καὶ ἄφοβος· ὃν εἰ τότε μὴ δέος ἔλαβεν, οὐκ ἄν ποτε ξυνελθὼν ἠμύνατο οὐδ᾽ ἤμυνεν ἱεροῖς τε καὶ τάφοις καὶ πατρίδι καὶ τοῖς ἄλλοις οἰκείοις τε ἅμα καὶ φίλοις* **u. s. w. Konnte wohl Platon so schreiben?**

714, A. eine ὀλιγαρχία ἢ δημοκρατία ψυχὴν ἔχουσα — welche ἄρξει πόλεως ἢ τινος ἰδιώτου, X, 893, A. ein λόγος ἐρωτῶν u. dgl.

Wir wiederholen es, daſs das Bisherige nicht die Absicht hatte, die sprachlichen Eigenthümlichkeiten unserer Schrift und ihren Unterschied von der Sprache der übrigen Platonischen Werke erschöpfend nachzuweisen, sondern nur von verschiedenen Punkten darauf hinzudeuten, wobei dem eigenen Urtheil des Lesers immer das Beste überlassen bleibt; doch mag schon das Angeführte hinreichen, um die Ueberzeugung zu begründen, daſs sich unsere Schrift, was die Sprache betrifft, nicht nur in einzelnen Ausdrücken und Wendungen, sondern auch im Ganzen durch Schwerfälligkeit, Ueberladung, Künstlichkeit und rednerischen Ton von den anerkannt ächten Erzeugnissen des Platonischen Geistes wesentlich unterscheidet.

III.

Die Schrift von den Gesetzen in ihrem Verhältniſs zu andern Platonischen Schriften.

§. 10.

Inneres Verhältniſs derselben zu andern Schriften, oder über die in ihr enthaltenen Nachahmungen Platonischer Stellen.

Das Recht jedes Schriftstellers, nicht nur dieselben Gedanken, sondern auch dieselben oder ähnliche Wendungen, wie die, welche sich in frühern Schriften finden, in spätern bei Gelegenheit zu wiederholen, kann ein solcher in besonderer Ausdehnung ansprechen, dem es, wie Platon, durch die Form seiner Werke benommen war, sich in den spätern direkt auf frühere zu berufen, dem daher

in den Fällen, in welchen eine solche Berufung nöthig gewesen wäre, nichts übrig blieb, als durch eine kurze Rekapitulation der Hauptgedanken oder andere unverkennbare Beziehungen den Leser an das früher Gesagte zu erinnern. Es fragt sich daher, in welchen Fällen bei einer Schrift, die sich für Platonisch ausgiebt, das, worin sie mit andern Werken dieses Meisters übereinstimmt, als Nachahmung, in welchen dagegen als absichtliche Berufung auf früher Erörtertes, oder als erlaubte Reminiscenz anzusehen sey. In dieser Beziehung wird wohl allgemein der Grundsatz anerkannt werden, daſs eine Nachahmung anzunehmen ist, wenn längere Stellen verschiedener Schriften nicht nur ihrem Hauptinhalt, sondern auch dem Gedankengang und den Einzelnheiten des Ausdrucks nach sehr auffallend übereinstimmen, oder sich nur dadurch unterscheiden, daſs einzelne der einen Schrift eigenthümliche Begriffe oder Ausdrücke in der andern verwischt oder mit weniger originellen vertauscht sind; ferner, wenn das, was in der einen Schrift in passendem Zusammenhange steht, in der andern am unrechten Orte oder miſsverständlich vorkommt; endlich, wenn in einer Schrift auch eine leichtere Uebereinstimmung mit andern sehr häufig und in der Art vorkommt, daſs ihre Darstellungen durchgängig weniger das Gepräge der Ursprünglichkeit tragen, als die entsprechenden Stellen anderer Werke. Nach diesen Grundsätzen glauben wir nun in den nachstehenden Fällen Nachahmungen annehmen zu dürfen:

Die Ausführungen unserer Schrift über das Richtige in der Musik haben auffallende Aehnlichkeit mit dem, was über denselben Gegenstand in der Republik, und zur Begründung der dort aufgestellten Grundsätze im Gorgias gesagt ist; so jedoch, daſs die Eigenthümlichkeiten jener Darstellung hier groſsentheils verwischt sind. Eine genauere Vergleichung wird dieſs begründen. — Der Grundsatz, nach welchem sich alle poëtische Darstellung menschlicher Ver-

hältniſse richten muſs, iſt nach Rep. III, 392, A. f. daſs kein Gerechter als unglücklich, und kein Ungerechter als glücklich dargeſtellt werde. Derſelbe Grundſatz wird in unſerer Schrift II, 660, E. ff., nur in ſeinem poſitiven Ausdruck und mit breiterer Ausführung, aufgeſtellt. Ein Beweis für dieſen Satz iſt in der Republik nicht gegeben; dagegen wird er Gorg. S. 474, C. — 478, E. bewieſen, indem ſich Sokrates dort zugeben läſst, daſs es ſchändlicher ſey, Unrecht zu thun, als Unrecht zu leiden, und hierauf zeigt, was man ſchöner nenne, werde ſo genannt, weil es entweder mit gröſserer Luſt, oder gröſserem Nutzen, oder beidem verbunden ſey, was man ſchändlicher nenne, weil es gröſsere Unluſt, oder gröſsern Schaden, oder beides herbeiführe; da nun das Unrechtleiden mit gröſserer Unluſt, als das Unrechtthun, verbunden ſey, ſo könne dieſes nur darum ſchändlicher ſeyn, als jenes, weil es ſchädlicher, alſo das Unrechtleiden nützlicher und beſſer ſey. Einen ähnlichen Beweis verſucht unſere Schrift S. 661, E. — 663, A., indem ſich der Athener von Kleinias, ebenſo, wie dort Sokrates von Polos, zugeben läſst, daſs die Ungerechtigkeit ſchändlicher ſey, dieſer aber, wie Polos, läugnet, daſs darum auch ſchädlicher, und der Athener ſich nun anſchickt, dieſe Anſicht zu widerlegen. Statt nun aber in bündiger Kathecheſe ſeinen Satz zu beweiſen, folgt eine rhetoriſirende Deklamation, von der erſt vermittelſt eines fingirten Dialogs wieder zur Frage und Antwort übergegangen wird; was dann aber mit dieſer Frage und Antwort herauskommt, iſt nicht ein auf jene Prämiſſen gegründeter Beweis des Satzes, um den es ſich handelt, ſondern nur der Nachweis, daſs das Intereſſe der Geſetzgebung die Annahme jener Einheit von Tugend und Glückſeligkeit erheiſche. Unſer Verfaſſer hat alſo den Anfang des im Gorgias geführten Beweiſes aufgenommen, weiſs ihn aber nicht zu Ende zu führen, (denn wenn er es nicht wollte, muſste er ihn auch nicht anfangen) und hieran

werden wir den Nachahmer erkennen. — In der weiteren Ausführung sodann ist S. 669, B. — D. ein Auszug aus Rep. III, 395, D. — 396, B., dem nur die wunderliche Bemerkung, daſs die Dichter darum fehlen, weil sie schlechter seyen, als die Musen selbst, eigen ist. — Ebenso ist die (s. o.) in den Zusammenhang störend eingeschobene Ausführung IV, 719, C. f. aus Rep. III, 394, E. ff. X, 603, C. f. genommen, und darin nur das Eigenthümlichste jener Stellen, die Hinweisung auf den Grundsatz, daſs Einer nur Eines treiben dürfe, und auf das Verhältniſs der Theile der Seele, weggelassen. — Auch der Satz, worin Platon Rep. III, 398, A. das Resultat seiner Untersuchungen über die Poësie ausspricht, findet sich in unserer Schrift VII, 817, A. — D., nur daſs dieselbe das dort kurz und gut Gesagte nach ihrer Weise in einer breiten rhetorischen Deklamation, unter Anwendung des beliebten fingirten Dialogs, ausspinnt.

Gleichfalls ein längerer Abschnitt, in welchem unsere Schrift sich an die Republik anschlieſst, ist IV, 709, A. — 712, A., wo die Bedingungen auseinandergesetzt werden, unter denen der wahre Staat zu Stande kommen könnte. Das hier Gesagte scheint aus Rep. V, 473, B. — E. VI, 487, A. 499, C. f. 502, A. — C. VII, 540, D. ff. entlehnt zu seyn. Die Uebereinstimmung ist theilweise wörtlich (man vergl. Legg. 709, E. 710, C. mit Rep. 487, A. Legg. 711, D. — 712, A. mit Rep. 473, C. — E. 499, C. D.); das Einzige, wodurch sich unsere Darstellung von der der Republik unterscheidet, ist theils die ganz unplatonische Auffassung der Tyrannis, theils, daſs, dem Charakter unserer Schrift gemäſs, statt der Philosophie überall nur Besonnenheit und Einsicht verlangt wird.

Was III, 700, A. — 701, B. über die Verschlimmerung der athenischen Republik durch Veränderung der Musik, offenbar übertreibend, gesagt wird, sieht ganz aus, wie ein nachträglich gemachter Beweis für die berühmte

Versicherung Platon's (Rep. IV, 424, C.), daſs jede Veränderung in den Gesetzen der Musik eine Veränderung in denen des Staats nach sich ziehe. Das darauf Folgende, S. 701, B., ist ein Auszug aus Rep. VIII, 562, C. ff., dem nur, ganz im Geiste unserer Schrift, der Beisatz über die Verachtung der Götter, und die ziemlich seltsame Erinnerung an die *παλαιὰ Τιτανικὴ φύσις* eigen ist. — Aus derselben Stelle der Rep. ist Legg. XII, 942, D. (*τὴν δ' ἀναρχίαν ἐξαιρετέον ἐκ παντὸς τοῦ βίου ἁπάντων τῶν ἀνθρώπων*) der Beisatz: *καὶ τῶν ὑπ' ἀνθρώπους θηρίων* gekommen; nur daſs sich so als trockener Beisatz in einer allgemeinen moralischen Vorschrift nicht gut ausnimmt, was Platon in jener Stelle der Rep. mit so vielem Humor, und sichtbarer Anspielung auf die Schlechtigkeit der damaligen Straſsenpolizei in Athen [1]) sagt.

Der Mythus IV, 713, B. — E., der einzige in unserer Schrift, ist ein Auszug aus dem des Politikus, S. 269, C. ff., (vgl. namentlich S. 713, D. mit Polit. 271, D.), dem aber der ganze originelle naturphilosophische Hintergrund und die schöne Form jener Darstellung abgeht. Der Ausdruck S. 713, E. *οὐκ ἔστι κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις* erinnert an Rep. V, 473, D. *οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα ταῖς πόλεσιν.*

IV, 714, B. — E. unserer Schrift, verglichen mit III, 690, B. C. ist aus Rep. I, 343, C. 344, C. Gorg. 484, B. 488, B. zusammengetragen; aber der sophistischen Behauptung, welche dort gründlich dialektisch widerlegt wird, wird hier nur (S. 715.) eine ziemlich inhaltsleere Deklamation entgegengestellt. — Bald darauf, S. 716, C. ist die, hier wenigstens wohl entbehrliche, Erwähnung des bekannten Protagorischen Satzes vielleicht aus dem Theätet geflossen.

---

1) „*Τὸ ἐμόν γ', ἔφη, ἐμοὶ λέγεις ὄναρ· αὐτὸς γὰρ εἰς ἀγρὸν πορευόμενος θαμὰ αὐτὰ πάσχω.*“ Rep. VIII, 563, D.

Die Auseinandersetzung V, 733, A. — D. von den Worten: ἡ δὲ ὀρθότης τίς an, bis: διά τινα ἄγνοιαν καὶ ἀπειρίαν τῶν ὄντων βίων αὐτὰ λέγομεν, ist so wenig im Zusammenhang gegründet, daſs dieser nur gewinnen würde, wenn dieses ganze Stück fehlte. Wie es hereinkam zeigt die Vergleichung mit Protag. 354, C. — E., wo dasselbe mit andern Worten in seinem eigentlichen Zusammenhange zu lesen ist.

V, 745, E. — 746, D. hat mit Rep. V, 471, C. — 473, B., namentlich S. 472, C. D. 473, A., eine gewiſs mehr als bloſs zufällige Aehnlichkeit; daſs jedoch jene Aeusserungen der Republik in der ganzen Composition dieser Schrift wohl gegründet, in den Gesetzen dagegen, welchen es nicht um den Begriff der Gerechtigkeit, sondern um den praktisch ausführbaren Staat zu thun ist, weniger am Platze sind, ist schon oben bemerkt worden.

Der Rath, welcher VI, 773, A. — E. in Betreff der Verheirathung ertheilt wird, ist seinem Inhalte nach aus Politic. 310, B. ff. genommen; der Unterschied ist nur, daſs dem Politikus zufolge, (S. 308, D. f.) ganz im Geiste der Republik, der Regent eine solche Einrichtung zu befehlen (προστάττειν) hat, während unsere Schrift eben das νόμῳ προστάττειν hinsichtlich dieses Punkts S. 773, C. ausdrücklich tadelt.

Ueber den Abschnitt VIII, 837, A. — D. ist bereits bemerkt worden, daſs darin die Liebe zu Gleichem und Ungleichem mit der geistigen und sinnlichen Liebe confundirt werde; der Grund davon ist ohne Zweifel darin zu suchen, daſs unser Verfasser hier zweierlei Darstellungen vor sich hatte, die er beide benützen wollte. Beide finden sich im Gastmahl S. 180, C. ff. und S. 200. ff.; zu der erstern ist auſserdem noch Phaedr. 255, E. ff., hinzuzunehmen; wie sehr aber die höheren Ansichten der zwei zuletzt angeführten Stellen in unserer Schrift verkannt und

verflacht sind, braucht kaum noch besonders bemerkt zu werden.

X, 893, B. — 894, A. der Gesetze enthält eine Zusammenstellung und weitere Ausführung dessen, was Platon an verschiedenen Stellen, namentlich Parm. 138, C. f. Theaet. 181, C. ff. Tim. 43, B. sagt; der Zusammenhang wird aber dadurch auf eine störende Weise unterbrochen.

Das Letztere gilt auch von den in keiner rechten Verbindung mit ihren Umgebungen stehenden, und am Ende auf kleinlichte Wortgrübelei hinauslaufenden Bemerkungen IX, 859, D. — 860, C. verglichen mit Gorg. 476, B. — 477, A.

Bei Vergleichung von III, 676, B. ff. mit Tim. 20, D. ff. wird wohl Jeder die Stelle der Gesetze eher für eine Nachbildung von der des Timäus halten, als umgekehrt; im Einzelnen ist Legg. III, 677, A. mit Tim. 21, A. 22, C. Legg. 677, B. C. 680, A. mit Tim. 22, D. E. 23, B. C. besonders zu vergleichen.

An diese längeren Abschnitte, welche der Nachahmung Platonischer Stellen verdächtig sind, schlieſsen sich vielleicht als noch schlagendere Beweise derselben manche einzelne Wendungen und kürzere Bemerkungen an, die in unserer Schrift unrichtig gebraucht oder aufgefaſst anderswo sich in geeigneterem Zusammenhang finden. Dahin gehören: I, 644, C., wo der metaphorische Ausdruck *ξυμβούλω ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε* in der katechetischen Frage nicht am Platz ist, während dieſs Tim. 69, D. in der fortlaufenden Rede allerdings der Fall ist; III, 690, E. wo die Rep. V, 466, C. ganz passende Anführung des Hesiodischen *πλέον ἥμισυ παντὸς* ziemlich gezwungen ist; V, 732, B. C., wo die aus Phaedo 75, E. genommene Definition der *ἀνάμνησις* um nichts besser in den Zusammenhang paſst, als VII, 823, B. ff. die aus dem Sophisten (S. 221, E. ff.) geborgte Ausführung über die Arten der Jagd; VI, 751, B., welche Stelle mit der ziemlich selbstgefälligen Aeusserung:

σμικρὸν δὲ ἐπισχόντες u. s. w. an eine ganz ähnlich lautende Politic. 283, B. erinnert, die aber durch den Beisatz: *περὶ πάντων τῶν τοιούτων* einen ganz andern Sinn erhält; VI, 752, A., eine übertreibende Ausführung des Gorg. 505, D. Tim. 69, B. angeführten Sprichworts; VI, 772, E. das *ὥς φησι Κλεινίας*, wovon schon oben (S. 79.) die Rede war; XII, 963, D. die Wendung: *ἐρώτησόν με*, worauf dann der Athener selbst antwortet, hier ein Beweis von dialogischer Ungewandtheit, während dieselbe Gorg. 462, D. 463, C. in der vorher bewiesenen Ungeschicklichkeit des Polos im Fragen, und Cratyl. 407, C. D. in dem absichtlich übertriebenen Lehrton des Ganzen ihren Grund hat. Aehnlich scheint auch III, 684, C. die mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden in keinem rechten Zusammenhange stehende Bemerkung: *καὶ μὴν τοῦτό γε* u. s. w. aus der Erinnerung an Manches im Politikus (wie S. 293, A. — C. 295, C. ff.) hereingekommen zu seyn. Aus demselben Dialog, S. 311. vergl. mit S. 283, A. ist V, 734, E. f. der Gesetze die Vergleichung vom Zettel und Einschlag hergenommen, welche hier nicht recht an ihrem Platze ist. Im Politikus nämlich wird sie dazu gebraucht, an der Verbindung der starken und schwachen Fäden die nothwendige Vereinigung feuriger und ruhiger Naturen in der Besetzung der Staatsämter anschaulich zu machen; in den Gesetzen soll sie dazu dienen, zu zeigen, daſs es die Lehre vom Staate mit Zweierlei, mit der Einrichtung der Staatsämter und den Gesetzen für dieselben zu thun habe; dafür ist aber jenes Bild nicht ganz passend, und in der Ausführung weiſs sich unser Verfaſser von der ursprünglichen Bedeutung, die es im Politikus hat, so wenig loszumachen, daſs ihm in dem Satze: *ὅθεν δὴ τοὺς μεγάλας ἀρχὰς* n. s. w. diese wieder ganz queer in den Weg tritt. — Wenn VII, 811, C. nicht einzusehen ist, wie der Athener dazu kommt, seine bisherigen nüchternen Reden einer Inspiration zuzuschreiben, und von ihnen zu behaupten: *ἔδοξαν δ' οὖν μοι*

παντάπασι ποιήσει τινὶ προςομοίως εἰρῆσθαι, so wird sich dieses am Einfachsten aus einer Nachahmung von Phaedr. 241, E. erklären. — VIII, 846, D. — 847, A. würden wir in dem Verbot, daſs derselbe zwei Gewerbe treibe, die tief eingreifende Lehre der Republik, nach welcher keiner zu mehr als Einem Geschäfte taugt, kaum wiedererkennen, wenn nicht das damit verbundene Gesetz, welches den Bürgern die Gewerbe überhaupt verbietet, darauf hinwiese, und der Ausdruck dieser Stelle mit dem der Republik auffallend übereinstimmte; wie denn das οὐκ ἐν παρέργῳ dem μὴ ἐν παρέργου μέρει, Rep. II, 370, C., und ἀλλὰ παρέργῳ χρώμενος (Ebd. 374, C.) entspricht, das δύο τέχνας ἀκριβῶς διαπονεῖσθαι dem: ἕνα πολλὰς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας, (Ebd. 374, A.) u. s. w. — IX, 854, D. E. erweist sich als Nachahmung von Gorg. 525, A. — C. dadurch, daſs die hier in philosophischem Zusammenhang vorgetragene Sentenz in unserer Schrift zu einer rhetorischen Zierrath verwendet wird. — X, 904, A. haben wir in der Bemerkung: καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοὶ ohne Zweifel eine Anspielung auf Tim. 40, E.; aber was soll hier die Erwähnung der Volksgötter. — Nicht viel besser am Platze ist XII, 960, C. die aus Rep. X, 620, E. genommene Bemerkung über die Namen der Moiren.

Neben dieser ungeschickten Anwendung von manchem in Platonischen Werken Enthaltenen sind nun auch noch einige Fälle wirklichen Miſsverständnisses anzuführen. Ein solches finden wir I, 627, C. D. mit Rep. IV, 430, E. ff. verglichen, sofern unser Verfasser den Ausdruck: κρείττων ἑαυτοῦ wirklich lächerlich findet, während in der Rep. nur von einem Lächerlichen die Rede ist, was derselbe beim ersten Anblick zu haben scheint, das sich aber für die tiefere Betrachtung durch die Lehre von den Theilen der Seele in nichts auflöst. Umgekehrt ist das, was am Ende des neunten Buchs der Republik scherzend von dem im Himmel aufbewahrten Urbild des Staats gesagt ist, ohne

daſs damit die Ausführbarkeit desselben auf der Erde geläugnet werden sollte, in unserer Schrift (V, 739, D. f.) dahin ausgeführt, daſs ein solcher Staat zwar unter Göttern und Göttersöhnen statthaben würde, unter Menschen aber nicht verwirklicht werden könne. Das auffallendste Beispiel von Miſsverständniſs eines Platonischen Ausdrucks jedoch bietet I, 642, C. dar, wo den Athenern das Lob ertheilt wird: *ὡς ὅσοι Ἀθηναίων εἰσὶν ἀγαθοὶ διαφερόντως εἰσὶ τοιοῦτοι, δοκεῖ ἀληθέστατα λέγεσθαι· μόνοι γὰρ ἄνευ ἀνάγκης αὐτοφυῶς θείᾳ μοίρᾳ ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς εἰσὶν ἀγαθοί.* Der hier gebrauchte Ausdruck: *θείᾳ μοίρᾳ* erinnert an den Menon, in welchem S. 100, B. über die Tugend gesagt wird: *θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν φαίνεται παραγιγνομένη ἡ ἀρετὴ οἷς παραγίγνεται.* Dieses soll aber, wie der Zusammenhang und der Platonische Sprachgebrauch [1]) lehren, nicht die Tugend überhaupt als ein Geschenk der göttlichen Gnade bezeichnen — wie man diesen Ausdruck häufig miſsverstanden, und ihn bald als Beweis gegen die Aechtheit des Menon gebraucht, bald die christliche Lehre von den Gnadenwirkungen darin gefunden hat — sondern es wird damit gegen die gewöhnliche Tugend der Tadel ausgesprochen, daſs sie etwas bloſs Zufälliges sey, weil das Gute in ihr ohne klares Bewuſstseyn und feste Grundsätze vollbracht wird. Wenn nun derselbe Ausdruck in der eben angeführten Stelle der Gesetze lobend mit *αὐτοφυῶς* und *ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς* [2]) zusammen gebraucht wird, so ist ein höchst auffallendes Miſsverständniſs desselben vorhanden, mag sich

1) Hauptstelle für diesen ist Rep. VI, 493, A. vgl. mit S. 492, A. 499, B. Unserm Ausdruck analog ist das *θείᾳ φύσει* Rep. II, 366, C., und dem Sinne desselben, was im Timäus über die *μανία* gesagt ist.

2) Dem *ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς* und dem ähnlichen: *φύσει καὶ μη πλαστῶς* entspricht Soph. 216, C. *μὴ πλαστῶς ἀλλ' ὄντως φιλόσοφοι*, und *μὴ πεπλασμένως ἀλλ' ἀληθῶς* Rep. VI, 485, D.

dieses nun, wie wir, die Aechtheit des Menon voraussetzend, annehmen, auf die angeführte Stelle dieses Dialogs, oder mag es sich nur im Allgemeinen auf den auch anderweitig als Platonisch verbürgten Ausdruck *θεία μοίρα* beziehen.

Ist durch das Bisherige dargethan, daſs unsere Schrift wirklich eine bedeutende Anzahl von Nachahmungen Platonischer Aussprüche enthält, so wird es uns nun auch erlaubt seyn, solche Nachahmungen in den nachstehenden Stellen zu vermuthen, die an sich einen weniger evidenten Beweis liefern würden: I, 636, D. *δύο γὰρ αὗται πηγαὶ* u. s. w. vergl. mit Gorg. 493, D. — 494, A. (auf dieselbe Stelle scheint sich Legg. IV, 714, A. zu beziehen); I, 644, C. — 645, A. vgl. Rep. III, 415, A. ff. und IV, 431, A. ff.; II, 654, E. *καθάπερ κυσὶν ἰχνευούσαις*, vgl. Parm. 128, C. (*ἰχνεύειν* in diesem Sinne auch Politic. 263, B); II, 661, A. und I, 631, C. vgl. Gorg. 451, E.; II, 663, E. wo das *μυθολόγημα τοῦ Σιδωνίου* etwas abgebrochen, vielleicht aus dem *φοινικικὸν ψεῦδος* Rep. III, 414, C. hereinkommt; III, 690, B. vgl. Gorg. 484, B.; III, 696, A. *οὐ γὰρ μήποτε γένηται* u. s. w. vergl. Rep. VI, 492, E. *οὐδὲ οὖν μὴ γένηται* u. s. w.; VI, 776, A. *οἷον νεοττῶν γέννησιν καὶ τροφὴν* vgl. Rep. VIII, 548, A. *ἀτεχνῶς νεοττιὰς ἰδίας*· VI, 779, D. — 780, D., wo der Verfasser, ehe er an die Syssitien der Weiber geht, gerade die nämlichen Umstände macht, wie Platon Rep. V. am Anfang; VII, 803, B. vgl. Rep. X, 604, C.; VIII, 836, B. *αὐτοὶ γάρ ἐσμεν* vgl. Parm. 137, A.; X, 885, C. vgl. Rep. II, 365, D. f.; X, 894, B. ff. vgl. Phaedr. 245, C. ff. (die Anspielung auf das Anaxagoreische *ὁμοῦ πάντα χρήματα* wohl aus Phaedo S. 72, C. vgl. Gorg. 465, D.); XII, 967, B. C. vgl. Phaedo S. 97, B. ff.; XII, 967, C. D. *λοιδορήσεις γε ἐπῆλθον ποιηταῖς* u. s. w. vgl. Rep. X, 607, B. ff.; XII, 969, B. (vielleicht auch VII, 800, A.) vgl. Rep. IV, 443, B. *Τέλεον ἄρα ἡμῖν τὸ ἐνύπνιον* u. s. w.

Noch gehört in das Kapitel von den Nachahmungen

eine Stelle unserer Schrift, welche bisher eine wahre crux interpretum war, deren Schwierigkeit aber durch diese Stellung von selbst verschwindet. Es ist dieſs die Stelle im ersten Buche S. 642, D. E., wo von Epimenides gesagt wird, er sey zehen Jahre vor dem Perserkrieg, also um 500. v. Chr., nach Athen gekommen. Daſs hierin ein chronologischer Verstoſs von beiläufig hundert Jahren liege, ist allgemein anerkannt; es folgt nicht nur aus der Notiz bei Diog. Laërt. I, 110., der zufolge der Aufenthalt des Epimenides in Athen in die sechsundvierzigste Olympiade, also in die Jahre 597 — 593 v. Chr., fallen würde, sondern auch aus den Berichten aller andern Schriftsteller, die darin übereinstimmen, daſs Epimenides ein Zeitgenosse Solon's gewesen sey. Auch ist es unmöglich, unserer Stelle durch eine Conjektur zu helfen, wie schon versucht wurde, indem man statt 10 Jahren 121 (*PKA* statt *ΔEKA*) vermuthete, da ja hier von der Furcht der Athener vor den Rüstungen der Perser die Rede ist. Wie kommt nun aber der Verfasser zu einem solchen Anachronismus? Unabsichtlich könnte er wenigstens bei Platon kaum seyn, und was sollte er als absichtlich für einen Grund haben? Die Antwort giebt uns die Stelle des Symposion S. 201, D., wo von der Diotima gesagt wird: *ἣ ταῦτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλὰ, καὶ Ἀθηναίοις ποτὲ θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου.* Ebenso, wie hier Diotima für die Athener zehen Jahre Aufschub eines drohenden Uebels auswirkt, läſst ihnen unsere Schrift durch Epimenides zehnjährigen Verzug einer andern bevorstehenden Gefahr, des Perserkriegs, verkündet werden: *καὶ δὴ καὶ φοβουμένων τὸν Περσικὸν Ἀθηναίων στόλον εἶπεν, ὅτι δέκα μὲν ἐτῶν οὐχ ἥξουσιν* u. s. w. Der Verfasser hatte die angeführte Stelle aus dem Gastmahl vor Augen, und über der Nachahmung derselben vergaſs er, auf die Chronologie Rücksicht zu nehmen. Ob freilich Platon dieser Verfasser sey, ist eine andere Frage.

§. 11.

Aeuſseres Verhältniſs der Gesetze zu andern Platonischen Schriften, oder über ihre Abfassungszeit.

Da unsere Schrift durch ihre Beziehung auf die Republik den Zeitraum ihrer Abfassung nach der einen Seite hin angiebt, so entsteht für uns die Aufgabe, zu untersuchen, ob diese Abfassungszeit mit ihrem Platonischen Ursprung vereinbar ist. Näher kommt es dabei darauf an, wie sich unser Werk in dieser Beziehung zu den nach der Republik geschriebenen Gesprächen verhalte, und da auſser dem Timäus und Kritias keines vorhanden ist, von dem wir wüſsten, oder mit Wahrscheinlichkeit vermuthen könnten, daſs es jünger als die Republik sey, so theilt sich die Untersuchung hierüber in die zwei Fragen: Können die Gesetze von Platon vor, und: können sie von ihm nach dem Timäus und Kritias geschrieben seyn? Denn daſs zwischen beiden, wird nicht wohl Jemand, welcher die Einleitung des erstern gelesen hat, einfallen. Der Annahme, daſs unsere Schrift jünger, als der Timäus und Kritias sey, steht zunächst die unvollendete Gestalt des letztern entgegen, welche ihn als Platon's letztes Werk zu bezeichnen scheint, während die Möglichkeit, daſs zwischen der Republik und dem Timäus noch Anderes geschrieben seyn könne, schwerlich zu läugnen ist; denn in der Republik wird doch noch nicht direkt auf den Timäus als deren Fortsetzung hingewiesen, sondern erst aus diesem selbst erfahren wir, daſs die beiden Gespräche an zwei auf einander folgenden Tagen gehalten worden seyen. Daher hat sich auch SCHLEIERMACHER [1]) für die Annahme, daſs die Gesetze vor den Timäus zu setzen seyen, ausgesprochen. Allein dieser Ansicht, sosehr sie sich beim ersten Anblick empfiehlt, stehen doch sehr bedeutende Schwierigkeiten im Wege. Für's

1) Platons Werke, 1. Th. 1. Bd. S. 45. u.

Erste nämlich hat die Republik, wenn sie gleich in keiner Stelle ausdrücklich auf den Timäus hinweist, doch in ihrem ganzen Inhalte die in dem genannten Gespräch entwickelte Naturphilosophie sosehr zur unmittelbaren Voraussetzung, daſs man sich kaum denken kann, wie sich Platon nach der Darstellung seiner Ethik in den Büchern vom Staate nicht sogleich zur Ausführung der Physik hingetrieben fand, sondern sich zwischen beiden zu einem so mühseligen und umfangsreichen, und doch in Beziehung auf sein System im Groſsen nur minder Wesentliches behandelnden Werke die Zeit genommen haben sollte. Sodann sind ja auch die Gesetze selbst nicht etwas für sich Bestehendes, sondern wie der Timäus und Kritias mit der Republik und dem unausgeführten Hermokrates zusammen eine dialogische Tetralogie bilden sollten, so sind auch sie nicht minder ein Glied in einer gleichermaſsen unvollendeten dialogischen Reihe, der Trilogie nämlich, welche, ebenfalls von der Republik ausgehend, den Staat auf den verschiedenen Stationen seines Herabsteigens von der Idee zur Wirklichkeit darstellen sollte (Legg. V, 739, E.). Wie soll man es sich nun erklären, daſs Platon die Trilogie der Gesetze unvollendet gelassen hätte, und von ihr zu der Tetralogie des Timäus auf eine Art übergesprungen wäre, bei welcher der letztere, durch seine unmittelbare Anknüpfung an die Republik, dem früher geschriebenen Werke gänzlich den Platz vertreten hätte? Aber freilich, diese Schwierigkeit wiederholt sich noch in verstärktem Maaſse auch bei der Annahme von einer Platonischen Abfassung der Gesetze nach dem Timäus, und überhaupt will es zu der Platonischen Weise nicht recht passen, daſs jene beiden dialogischen Reihen von demselben Anfangspunkt auslaufen sollten. Dagegen wird die Abfassung des Timäus vor den Gesetzen jedenfalls dadurch zur vollen Evidenz geführt, daſs weder im Timäus noch im Kritias auf die Gesetze irgendwie Rücksicht genommen wird, in diesen hingegen,

wie der vorige §. gezeigt hat, die unverkennbarsten Beziehungen auf den Timäus vorhanden sind. Die Hauptsache aber ist, daſs es Platon psychologisch unmöglich seyn muſste, nach den Gesetzen noch den Timäus zu schreiben. Denn in jenen herrscht doch, dieses Resultat unserer Untersuchung, wenn irgend eines, glauben wir festhalten zu dürfen, sowohl hinsichtlich der Philosophie überhaupt und der Platonischen Fundamentallehren, als auch hinsichtlich der Politik insbesondere eine von der in der Republik dargelegten gründlich und wesentlich verschiedene Ansicht. Wie sollen wir es uns nun vorstellig machen, daſs Platon, nachdem er die Republik in den Gesetzen einem groſsen Theile nach faktisch zurückgenommen, im Timäus wieder, ohne jener Differenz auch nur mit der leisesten Andeutung zu erwähnen, ganz und gar an den in der Rep. befolgten Gang angeknüpft, und den Staat, welcher nach den Gesetzen unausführbar ist, im Kritias als einen historisch dagewesenen darzustellen versucht hätte?

Stimmt so Alles zusammen, um die Annahme von einer Abfassung der Gesetze vor dem Timäus zu widerlegen, so werden wir doch wieder darauf zurückgetrieben, sie später, als diesen, zu setzen. Dabei hätte man den Vortheil, die Verschiedenheit der philosophischen Ansichten in den Gesetzen und der Republik durch eine in dem Verfasser selbst vorgegangene Veränderung begründen zu können; und wer weiſs, ob es nicht irgend ein Scharfsinniger noch unternimmt, von hier aus auch die fragmentarische Beschaffenheit des Kritias zu erklären. Platon, so müſste dann gesagt werden, hatte im Sinne, der Darstellung der Republik im Kritias und Hermokrates die Krone aufzusetzen; während dieser Arbeit aber kam er bei zunehmendem Alter, und vielleicht durch irgend welche andere Umstände veranlaſst, zur Erkenntniſs über das Unfruchtbare seines Idealisirens, und beeilte sich, in den Gesetzen die Verirrungen der Republik zu verbessern; den

Zeitpunkt, mit welchem die Zweifel gegen seine frühere Ansicht bei ihm anfangen, würde dann eben das Abbrechen des Kritias bezeichnen. Anders erklärt diese Erscheinung Dilthey (S. 45.), indem er sich theils im Allgemeinen auf das Recht jedes Schriftstellers beruft, ein angefangenes Werk ganz oder für einige Zeit wieder aufzugeben, theils die Vermuthung aufstellt, um den falschen Vorstellungen über den Platonischen Staat zu begegnen, habe Platon die Vollendung des Kritias und die Ausarbeitung des Hermokrates aufgeschoben, und die Gesetze geschrieben. Ein drittes Auskunftsmittel wäre die Annahme, daſs der Kritias von Platon selbst vollendet worden, aber bis auf den Anfang verloren gegangen sey; ein viertes, und wohl das einfachste, mit Socher [1]) die Aechtheit des Kritias zu bestreiten. Allein keine dieser Erklärungen kann genügen. Denn daſs der Kritias je vollendeter gewesen sey, als wir ihn besitzen, ist bei dem gänzlichen Mangel aller Spuren davon kaum glaublich; ebensowenig, daſs ihn Platon abgebrochen hätte, weil er seine Ansichten änderte, denn in diesem Fall wäre uns wohl auch nicht einmal so viel davon übrig, als wir noch besitzen, und, was hier am Meisten in Betracht kommt, diese Annahme widerspricht unserer Schrift selbst, welche, sosehr dieſs auch der Fall seyn mag, es doch nicht Wort haben will, daſs ihre Ansichten von denen der frühern Platonischen Werke abweichen; der Beweis für die Unächtheit des Kritias endlich wird, um Beachtung zu verdienen, mit bessern Gründen geführt werden müssen, als dieſs Socher gethan hat. Aber auch Dilthey's Erklärung reicht nicht aus. Denn für's Erste gründet sie sich auf die unrichtige Voraussetzung, daſs die Republik und die Gesetze von einerlei philosophischem Standpunkt ausgehen, und Platon schon bei Abfassung der erstern nur die Absicht gehabt habe,

---

1) Ueber Platon's Schriften S. 369. ff.

ein unausführbares Ideal darzustellen; sodann läſst es sich auch kaum denken, wie die Widerlegung der Vorurtheile eines unphilosophischen Publikums, und der Scherze der Komiker unserem Philosophen als eine so gar dringende Sache erscheinen konnte, um deren willen er die wichtigsten Arbeiten in der Mitte abgebrochen hätte; ferner sehen wir aus mehreren Stellen der Republik [1]), daſs die Veranlassung, auf Spöttereien der Komiker Rücksicht zu nehmen, bei der Abfassung dieser Schrift so gut, als bei der der Gesetze vorlag; endlich bleibt bei dieser Erklärung, sowie bei der Socher'schen, die oben berührte Schwierigkeit, welche darin liegt, daſs Platon zwei von demselben Anfangspunkt ausgehende dialogische Reihen gleichzeitig ausgearbeitet haben sollte. Die absolute Unmöglichkeit davon, daſs die Gesetze nach dem Timäus geschrieben seyen, ist nun freilich hiemit noch nicht bewiesen, und wird sich auch nicht im ganz strengen Sinne beweisen lassen, sofern die fragmentarische Gestalt des Kritias immer noch von einer uns unbekannten Ursache herrühren könnte; doch wird zugegeben werden müssen, daſs in der genannten Beziehung wenigstens eine groſse Unwahrscheinlichkeit vorhanden ist.

Wir müſsten jedoch diese Unwahrscheinlichkeit ohne Widerrede auf uns nehmen, wenn es sich erweisen lieſse, was Dilthey darzuthun sucht, daſs unsere Schrift gar nicht nach Platon's Tode geschrieben seyn könne. Ad tempus definiendum, sagt derselbe S. 44., maximi momenti esse videntur verba νῦν τὸν μέγαν βασιλέα φοβούμεθα ἡμεῖς quae post Artaxerxis Ochi mortem (an. 340) scripta esse non potuerunt, cum jam Philippus belli Persis inferendi consilium agitare coepisset. — Res macedoniae praeterea nusquam memorantur, etsi Philippus jam an. 360. Macedo-

1) V, 452, B. C. 457, A. B. vgl. Ast Platon's Leben und Schr. S. 349.

Digitized by Google

num regnum sibi vindicaverat, cujus rei obscura saltem vestigia non desideraremus, si totum opus post Platonis mortem (348.) esset conscriptum. Aber diese Data können das, was sie darthun sollen, keineswegs beweisen, auch wenn man zugeben wollte, was doch noch gar nicht so ausgemacht ist, daſs sie der Verfasser der Gesetze, falls dieser ein Anderer als Platon war, nicht absichtlich habe einflieſsen lassen. Denn die Behauptung, wenn das Werk nach dem Jahr 348. geschrieben wäre, müſste die Regierung Philipp's berührt seyn, welche schon 360. anfieng, trägt doch ihre Wiederlegung zu sehr in sich selbst, und daraus, daſs es nicht oder nicht lange nach dem Tode des Ochus geschrieben zu seyn scheint, wird man nicht schlieſsen wollen, daſs es auch nicht aus den acht Jahren herstammen könne, die zwischen Platon's Tode und diesem Zeitpunkt verflossen sind.

IV.

Resultat der bisherigen Untersuchung; letzte Entscheidung.

§. 12.

Platon ist nicht der Verfasser der Schrift von den Gesetzen.

Fassen wir die Hauptresultate der bisherigen Untersuchung zusammen, so sind es folgende:

1) Der Grundgedanke und Zweck unserer Schrift ist theils an sich im Widerspruch mit dem Geiste der Platonischen Philosophie, theils beruht er auf einer unrichtigen Ansicht von der Republik, theils ist er nicht mit völliger Entschiedenheit festgehalten.

2) Ihre Methode ist nicht die Dialektik, der es nur

um Auffindung und Entwicklung der Idee zu thun ist, sondern ein in dem empirischen Stoff sich verwickelndes Reflektiren.

3) Ihr Inhalt widerspricht dem, was wir aus Platon's übrigen Schriften als seine Ansicht kennen, nicht nur in manchen Einzelnheiten, sondern auch in den Lehren, welche die Grundlage der Ethik und Politik, ja der ganzen Philosophie ausmachen.

4) Ihre dialogische Form entbehrt einer historischen Grundlage und einer lebendigen Mimik, der flieſsenden Entwicklung und des anmuthigen Tones, den wir an Platon gewohnt sind; die Darstellung leidet an Ungeschmeidigkeit, Breite, Künstelei und übertriebener Feierlichkeit.

5) Die Sprache ist in Vergleichung mit der der übrigen Platonischen Dialogen auffallend rhetorisirend und schwerfällig, und enthält auch im Einzelnen Manches, was Platon sonst fremd ist.

6) Wir bemerken in unserer Schrift eine sehr beträchtliche Zahl, von groſsentheils miſslungenen Nachahmungen, und selbst einige Miſsverständnisse Platonischer Stellen.

7) Die Einreihung derselben unter die Platonischen Dialogen hat hinsichtlich der Abfassungszeit sehr bedeutende Schwierigkeiten.

Diesen Ergebnissen der innern Kritik nun, welche die Unächtheit unserer Schrift zu beweisen scheinen, stehen die äuſsern Zeugnisse gegenüber, die einstimmig ihre Aechtheit behaupten. Es fragt sich nun: wer hat Recht, unsere Kritik oder jene Zeugen? Enthalten wir uns bei der Beantwortung dieser Frage aller allgemeinen Deklamationen über die Zügellosigkeit einer keine Auktoritäten achtenden Subjektivität u. dgl. auf der einen, über das Hängen am Buchstaben und Aehnliches auf der andern Seite, und gehen gleich auf unsern Gegenstand in concreto ein, so wird die Entscheidung davon abhängen, ob bei der Annahme, daſs die Zeugnisse für die Aechtheit unsers Werks

Digitized by Google

Recht haben, seine innere Beschaffenheit, oder bei der Annahme seiner Unächtheit das Entstehen jener äuſsern Zeugnisse leichter zu erklären ist.

Setzen wir für's Erste, die äuſsern Zeugnisse haben Recht, und die Gesetze sind ein Werk Platon's, so fragt es sich: wie war es möglich, daſs sie in allen jenen Beziehnngen von seiner Weise und seinen Ansichteu abgehen? — In der Beantwortung dieser Frage verfahren die Vertheidiger nnserer Schrift so, daſs sie theils das Unplatonische in den Eigenthümlichkeiten derselben bestreiten, theils die von ihnen zugegebenen Mängel auf eine für die Authentie des Werks ngefährliche Art zu erklären suchen, theils denselben Positives, worin sich der Platonische Geist darstelle, entgegenhalten. Was hat es denn Anstöſsiges, wird uns zugerufen, wenn Platon die Absicht hatte, neben dem idealen Staat anch den realen, und zwar sowohl den besten der ansführbaren überhaupt, als den unter gegebenen Bedingungen besten zu schildern? Ist doch die Möglichkeit dieser dreifachen Darstellung in der Natur der Sache gegründet, liegt ihr doch ein höchst groſsartiger, jedes Philosophen würdiger Begriff vom Staate, als einer Darstellung der ewigen Idee der Sittlichkeit zu Grunde [1]. Und wie läſst es sich verkennen, daſs aus diesem Zwecke des Ganzeu auch die weitern Abweichungen der Gesetze von der Republik consequenter Weise hervorgiengen, daſs die sorgfältige Berücksichtigung empirischer Data für die Darstellung des wirklicheu Staats nnerläſslich war [2], daſs dem veränderten Staatszweck gemäſs auch die Einrichtungen verschieden seyn muſsten [3], daſs die in der Repnblik ausgeführte Ideenlehre nicht noch einmal wiederholt, nnd

1) Dilthey S. 10—12. Böckh in Min. S. 65. Socher, Ueber Platon's Schriften S. 437—439. 445.

2) Dilthey S. 22—27. Böckh S. 66. f. Socher S. 440. f.

3) Dilthey S. 12. 16. 27—39. Böckh S. 68. Socher S. 440.

ebensowenig die Volksreligion bestritten werden konnte [1]), vielmehr statt der spekulativen des Timäus eine populäre Theologie gegeben werden muſste [2]), daſs es ganz in der Ordnung ist, wenn sich unsere Schrift weder durch dialektische noch durch mythische Darstellung besonders auszeichnet [3]), wenn sich die Platonische Mimik, der dialogische Apparat und die Ironie innerhalb gewisser durch das Interesse des Gegenstands selbst herbeigeführter Schranken hält [4]), wenn auch die Sprache einen schmucklosern und einfachern Charakter hat [5])? Wird aber auch in allen diesen Beziehungen manches Mangelhafte nicht geläugnet, so soll dieses doch seinen natürlichen Erklärungsgrund darin finden, daſs das Werk vom Verfasser nicht vollendet sey, wie aus seiner Beschaffenheit auf's Deutlichste hervorgehe. „Vielfach, sagt Socher S. 442. f., verrathen die Bücher von den Gesetzen, daſs ihr Verfasser die letzte Hand nicht an sie gelegt habe. Ein allgemeiner Plan umfaſst zwar das Ganze: aber die Ordnung der einzelnen Theile ist sehr locker; brüsk wird hier abgebrochen, eben so brüsk anderswo wieder angeknüpft: Wiederholungen sind häufig: Manches ist unverhältniſsmäſsig ausgedehnt, Anderes zu mager ausgeführt: der Styl ist ungleich und vernachläſsigt: das Ganze hat offenbar das Ansehen einer Arbeit, deren Verfasser seine Gedanken, so wie sie ihm jetzt vorschweben, die fernere Anordnung, Stellung, Ausmerzung und Ausfeilung für jetzt nicht beachtend niederschreibt. Auch waren die Gesetze nicht das Lieblingskind Platon's; dieſs war die Politeia.“ In gleichem Sinn erklären sich auch Böckh S. 73., und Dilthey S. 49. und 32. der ange-

1) Dilthey S. 39. 34. 42.
2) Socher S. 441.
3) Dilthey S. 49. 50.
4) Ders. S. 50—56.
5) Ders. S. 47. f. Böckh S. 72. f.

führten Schriften. — Socher und Dilthey haben es aber auch noch unternommen, den Platonischen Geist der Gesetze positiv nachzuweisen. Schon der groſsartige Gedanke, die dreierlei Staatsverfassungen der Reihe nach auszuführen, ist ihnen zufolge keines Andern, als Platon's würdig [1]) und unser Werk in dieser Beziehung als nothwendige Ergänzung der Republik zu betrachten [2]), nicht minder zeugt aber auch die Ausführung dieses Gedankens von Platon's Geiste. Hier, wie in der Republik, ist Tugend der höchste Staatszweck [3]), daher Erziehung zur Tugend die Grundlage des Staats, und moralische Ermahnung die Einleitung zu allen Gesetzen [4]); hier, wie dort, ist die Staatsverfassung ihrem Wesen nach aristokratisch, wenn auch in den Gesetzen, aus praktischem Interesse, der Demokratie näher stehend, als der Monarchie [5]); hier, wie dort, finden wir die Beaufsichtigung der Poësie und der öffentlichen Meinung überhaupt [6]), die Werthschätzung kriegerischer Tüchtigkeit und die Theilnahme der Weiber an kriegerischen Uebungen [7]), die Geringschätzung der bloſs erwerbenden Künste und die Verbannung von Gold und Silber [8]); auch unsere Schrift ferner zeugt von Platonischer Methode und Dialektik [9]), auch sie entbehrt nicht der Mimik, so weit eine solche bei erdichteten Personen möglich war [10]), auch ihre Sprache ist im Allgemeinen die der Platonischen Werke. Ganz passend für Platon endlich sind die historischen

1) Dilthey S. 11. f.
2) Ders. S. 16. f. Socher S. 438.
3) Dilthey S. 15.
4) Ders. S. 17—22.
5) A. a. O. S. 27. f.
6) A. a. O. S. 31.
7) S. 33.
8) S. 38. — vgl. zu allem diesem Socher S. 439.
9) Dilthey S. 48 — 50.
10) Ders. S. 52 — 54.

Digitized by Google

Beziehungen unserer Schrift, die Entgegensetzung des Jonismus und Dorismus, die Erwähnung des 356. v. Chr. erfochtenen Siegs der Syrakusaner über die Lokrier, die Bekanntschaft des Verfassers mit Persien und Aegypten [1].

Aber diese Vertheidigung leistet doch keineswegs, was sie beabsichtigt. Für's Erste nämlich, um den Zweck unserer Schrift als Platonisch nachzuweisen, genügt es durchaus nicht, sich auf die Möglichkeit oder Löblichkeit einer solchen Darstellung im Allgemeinen zu berufen, sondern es müſste gezeigt werden, was wir durch Platon's eigene Erklärungen widerlegt zu haben glauben, daſs diese Möglichkeit nicht bloſs an sich, noch auch bloſs für Aristoteles oder irgend einen Andern, sondern eben für Platon vorhanden war; zeigt es sich, daſs sie es nicht war, so hat ebendamit auch die dankenswerthe Nachweisung der Consequenz in den Abweichungen unserer Schrift von der Republik ihren apologetischen Zweck verfehlt. Sodann aber führt diese apologetische Tendenz viel zu weit, wenn der Versuch gemacht wird, auch das Fehlen der Ideenlehre und das Vorherrschen des populär religiösen Elements in den Gesetzen, auch den Mangel an Platonischer Methode und lebendiger dialogischer Darstellung, auch die Eigenthümlichkeit der Sprache aus dem besondern Zweck dieser Schrift zu erklären. Es liegt dabei durchgängig die Verwechslung zu Grunde, daſs das, was in Gesetzen selbst am Platze oder nicht am Platze war, auch auf die in unserer Schrift enthaltene Theorie der Gesetzgebung übergetragen wird; wiewohl auch die ersteren aus dem Platonischen Geiste, wie wir denselben sonst kennen, ganz anders hervorgegangen seyn müſsten, nicht so empirisch zusammengesucht, und auf dem Wege äuſserlicher Reflexion aneinandergereiht, und nicht in dieser rhetorisch überladenen, moralisirenden und erbaulichen Darstellung, sondern

1) A. a. O. S. 42—44.

Digitized by Google

in der klaren, bestimmten und gemessenen Sprache der einfachen Verordnung. Die Hauptsache jedoch ist, daſs bei jener Vertheidigung die Unterschiede, deren Ausgleichung versucht wird, gar nicht in ihrer Schärfe gefaſst sind; sobald man bemerkt, worüber auf die bisherige Untersuchung zu verweisen ist, daſs es sich hier nicht um einzelne Eigenthümlichkeiten oder Differenzen, sondern um zwei ganz verschiedene philosophische und künstlerische Standpunkte handelt, kann jene äuſserliche Erklärung dieser Abweichungen aus dem besondern Zweck unserer Schrift nicht länger Stich halten. Die entscheidenden Data, welche unser §. 10. enthält, sind ohnedieſs, da sie bei den frühern Angriffen auf die Gesetze nicht zur Sprache kamen, auch in dieser Vertheidigung nicht beachtet. — Um nichts besser steht es mit den positiven Gründen, durch welche der Platonische Ursprung unserer Schrift bewiesen werden soll. Wie es sich mit dem Platon's Würdigen in ihrem Zwecke, mit ihrer Dialektik und Mimik, mit der Platonischen Sprache, mit den Hindeutungen auf Platon's persönliche Verhältnisse, mit der behaupteten Uebereinstimmung der Gesetze und der Republik hinsichtlich der Staatsverfassung verhalte, ist in dem früher Gesagten zur Genüge beleuchtet; Gleichförmigkeit beider Schriften in manchem Einzelnen, wie in den Bestimmungen über die musikalische Erziehung, über die Theilnahme der Weiber an den gymnastischen Uebungen, u. dgl. können nichts beweisen [1]), das Allgemeine aber, daſs in den Gesetzen, wie in der Republik, Beförderung der Tugend höchster Zweck des Staats seyn soll, würde nur dann in Betracht kommen, wenn der Platonische Begriff der Tugend in unserer Schrift zu Hause wäre, wovon aber, wie oben gezeigt wurde, gerade das Gegentheil der Fall ist. — Wenn endlich noch zu Gunsten unserer Schrift beigebracht wird, daſs aus ein-

1) Vgl. Ast, Platon's Leben und Schriften S. 386. f.

zelnen Mängeln derselben, da ihrem Verfasser eine letzte Feile nicht mehr möglich gewesen, nicht zu viel geschlossen werden dürfe, so könnte diese Entschuldigung eben nur einzelne Mängel, kann aber nicht die Eigenthümlichkeiten in der Anlage und dem Grundgedanken des ganzen Werks erklären. Zudem ist aber erst zu untersuchen, ob sich jene Annahme, daſs unsere Schrift unvollendet sey, auch durch eine nähere Betrachtung derselben bestätigt. Fragen wir nämlich nach den Merkmalen, an welchen ihre unvollendete Gestalt zu erkennen seyn soll, so werden uns allerdings welche angegeben, die aus jener Ursache hervorgegangen seyn können, lockere Ordnung der einzelnen Theile, unmotivirte Uebergänge, Wiederholungen, Ungleichheit in der Darstellung, u. s. w.; alle diese Erscheinungen lassen sich jedoch auch aus einer andern Ursache, aus einer künstlerischen Unvollkommenheit des Verfassers, erklären, und um zu wissen, ob die eine oder die andere dieser Erklärungen hier die richtigere sey, muſs ein entscheidenderes Kriterium in Betracht gezogen werden. Ein solches würden wir dann haben, wenn es sich zeigte, entweder, daſs unsere Schrift ihrem Inhalte nach unvollendet, d. h. das Thema, welches der Verfasser behandeln wollte, in dem Sinne, in dem er es auffaſste, nicht erschöpft sey; oder zweitens, daſs zwar der Stoff in verhältniſsmäſsiger Vollständigkeit gesammelt, aber noch nicht durchgängig geordnet und in ein Fachwerk eingetragen sey, während doch der Verfasser Herrschaft über denselben anderweitig bewiesen hätte; oder drittens, daſs das Werk seinen Grundzügen nach künstlerisch ausgeführt sey, die Ueberkleidung dieses Gerippes dagegen theilweise noch fehle. In keinem dieser drei Fälle befindet sich aber unsere Schrift. Man hat zwar geglaubt, sie sey ihrem Inhalte nach unvollendet, denn VI, 768, C. sey eine genauere Ausführung der *νόμοι δικαστικοί* verheiſsen, wie sie XII, 956—957. sich nicht finde[1])

1) Dilthey S. 32.

und ebenso fehlen im zwölften Buche die Bestimmungen, welche die Erhaltung des Staats in der bestehenden Ordnung sichern sollten [1]). In der That aber ist nicht abzusehen, warum hinsichtlich des ersten Punkts die Ausführung XII, 956, B. — 958, C., hinsichtlich des zweiten die bald darauf folgende S. 960, B. — 968, E. nicht vollständig genügen sollte, besonders da bei der letztern der Verfasser den Grund, aus dem er eine weitere Ausführung für unthunlich hielt, selbst angiebt, und im Schlusse des zwölften Buchs die Theorie der Gesetzgebung durch die Erklärung, daſs jetzt nichts mehr übrig sey, als zu ihrer Realisirung überzugehen, als vollendet bezeichnet. Mit mehr Recht läſst sich das zweite unter den oben angegebenen Kriterien, ein Vorwalten des gesammelten Stoffs über die künstlerische Form, von unserer Schrift behaupten; aber als Beweis dafür, daſs sie unvollendet sey, kann dieser Umstand deſswegen nicht gelten, weil sich nicht nur in der Ausführung im Einzelnen, sondern in der ganzen Anlage des Werks, namentlich in dem vom Verfasser ausgesprochenen Grundsatz, jedem Gesetz seine besondere Einleitung zu geben, dasselbe Vorherrschen des empirisch Gegebenen ausspricht, und dieses ebendeſswegen nicht in äuſsern Umständen, welche die Vollendung der Schrift verhinderten, sondern in der ganzen Weise des Verfassers gegründet ist. Und dasselbe gilt auch hinsichtlich des Dritten, was für die Annahme, daſs die Gesetze unvollendet seyen, angeführt werden könnte; es sind nicht nur einzelne Unvollkommenheiten in dem Ausbau des Werks, die uns bei einer im Ganzen künstlerischen Anlage begegnen, sondern in dem ganzen Verhältniſs seiner Haupttheile fehlt die harmonische Einheit, welche sich, auch wenn das Werk unvollendet wäre, doch bemerklich machen müſste, während dagegen in Einzelnheiten, wie dieſs namentlich die

1) Dilthey S. 49.

zierliche Sprache beweist, eine sehr sorgfältige Ausarbeitung zu bemerken ist, und auch das Mangelhafte weit mehr aus Ueberladung, als aus der Dürftigkeit eines bloſs skizzirten Entwurfs hervorgeht.

Aus dem bisher Ausgeführten ergiebt sich die Unmöglichkeit, den Unterschied im Geist und Standpunkt unserer Schrift von dem der andern Platonischen Werke in Abrede zu ziehen oder auf minder Wesentliches zu reduciren; dieses Verfahren wird daher auch von den Vertheidigern ihrer Aechtheit aufgegeben werden müssen; jene Differenz ist einmal faktisch vorhanden, und muſs jeder Untersuchung über den Ursprung der Gesetze zu Grunde gelegt werden. Unsere Frage stellt sich daher so: Kann eine Schrift, welche von der Platonischen Weise, wie wir dieselbe sonst kennen, in der oben bezeichneten Art abweicht, Platon zum Verfasser haben? So lange er ganz derselbe war, als den er sich in seinen übrigen Werken darstellt — diese Antwort ergiebt sich sogleich — läſst es sich nicht denken. Daſs er zu gleicher Zeit den idealen Staat als das einzige Heil der Menschheit und als unausführbar unter Menschen dargestellt, daſs er von Einem und demselben Standpunkt aus die Idee als das allein Wirkliche in der sittlichen und natürlichen Welt ausgesprochen, und doch wieder gegenüber von den religiösen Volksvorstellungen ganz ignorirt haben sollte, daſs die harmonische Vollendung der Republik oder des Gastmahls, und die überladene Sprache, der unsichere Gang, die schwerfällige und zerrissene Darstellung der Gesetze aus demselben Geiste zu derselben Zeit hervorgegangen seyn sollten, daſs Platon sich selbst gleich bleibend sich nicht nur nachgeahmt, sondern auch unrichtig nachgeahmt hätte, dieſs und so vieles Andere ist nicht nur unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich. Will man daher der Angabe, daſs Platon der Verfasser unsers Werks sey, fortwährend Glauben schenken, so könnte er dasselbe doch nur zu einer Zeit geschrie-

ben haben, wo ihm der Geist seiner Philosophie, welcher sich in seinen übrigen Schriften ausprägt, fremd geworden wäre; es müſste auch ihm begegnet seyn, was das Schicksal manches andern Philosophen gewesen ist, an der Wahrheit dessen, was er mit der gröſsten Entschiedenheit verfochten hatte, später doch irre zu werden, und statt eines genialen, aber nicht nur mit Vorurtheilen, sondern auch mit begründeten Ansprüchen des gewöhnlichen Bewuſstseyns im Widerspruch stehenden Idealismus eine schwankendere, der unphilosophischen Sinnesweise näher liegende Richtung zu ergreifen. Ohne Zweifel das Bewuſstseyn hievon ist es gewesen, was die meisten Gelehrten veranlaſst hat, die Gesetze für Platon's letztes Werk zu erklären; und fast sollte man glauben, bei Socher die angegebene Ansicht über eine in Platon's Denkart vorgegangene Veränderung zu finden, wenn er (S. 461.) äuſsert: „Die Sonne des Platonischen Geistes neige sich in den Gesetzen zum Kindergange." Schwer fallen würde es uns zwar immerhin, zu glauben, daſs auch Platon der Menschlichkeit diesen Tribut bezahlt habe, und mehr als unwahrscheinlich müſsten wir es finden, daſs dieser in seinen Ansichten vorgegangenen Veränderung keiner der ihm in der Zeit näher Stehenden gedacht hätte. Aber auch diese schwierige Annahme reicht nicht aus, um die Beschaffenheit unserer Schrift zu erklären. Denn setzen wir auch jene Veränderung in Platon's philosophischer Denkungsart so groſs, als wir wollen, lassen wir es uns auch gefallen, daſs er in der Ideenlehre das Fundament seiner Philosophie aufgegeben, daſs er sich die Annahme einer bösen Weltseele angeeignet, daſs er durch die Gesetze seinen politischen Idealismus zurückgenommen hätte: Soll er damit so ein ganz Anderer geworden seyn, daſs er auch seiner dialektischen Methode, seiner Kunst in der Darstellung, des Wohllauts seiner Sprache vergessen hätte? daſs ihm gehäufte Nachahmungen seiner eigenen Werke Bedürfniſs ge-

worden wären, und er diese selbst nicht einmal durchgängig richtig aufgefaſst hätte? So unwahrscheinlich das Erstere, so unglaublich ist das Zweite; dieser Versuch, uns die Platonische Abfassung der Gesetze denkbar zu machen, ist um nichts ausführbarer, als der zuerst besprochene; ebendamit aber müssen wir auf die Möglichkeit, Platon für den Verfasser unserer Schrift zu erklären, überhaupt verzichten.

Diesem Resultate stellt sich nun aber das einstimmige Zeugniſs des Alterthums entgegen, und es ist die Frage, ob sich nicht von dieser Seite aus eben so groſse oder noch gröſsere Schwierigkeiten gegen dasselbe erheben, als gegen das entgegengesetzte von einer andern. Näher kommt dabei Alles darauf an, wie es sich mit dem Zeugniſs des Aristoteles verhält; denn sollte es sich zeigen, daſs dieses keine zwingende Beweiskraft für uns habe, so würde auf die übrigen Zeugnisse nicht viel zu geben seyn, deren nächstes, das des Stoikers Persäus, zwei Generationen später, als Platon, und uns überdieſs nur aus unzuverläſsiger dritter Hand (Diog. Laërt. VII, 36.) bekannt ist; die übrigen, von Cicero an und noch später, können ohnedem nichts entscheiden. Hinsichtlich jenes Zeugnisses in der Aristotelischen Politik nun ist vor Allem zu untersuchen, ob dasselbe wirklich von Aristoteles, oder ob es nicht vielleicht von einem spätern Bearbeiter dieser Schrift herrührt; denn „wir besitzen die Schriften des Aristoteles in so verfälschter Gestalt, daſs wir fast nirgends sicher seyn können, ob ein Citat von ihm selbst ist, oder ob es ein späterer Peripatetiker eingeschaltet hat“ [1]). In dem vorliegenden Falle jedoch ist es nicht wahrscheinlich, daſs die Anführung der Platonischen Gesetze erst das Werk eines Spätern seyn sollte; denn nicht nur scheint die Politik im Ganzen unter die ächtesten Werke des Aristoteles zu gehören, sondern unsere Schrift wird auch an so vielen Stel-

1) Ast, Platon's Leben und Schr. S. 390.

len erwähnt, und diese Erwähnung mit einer so ganz den Charakter Aristotelischer Dialektik tragenden Kritik begleitet, daſs die Aechtheit des Citats wohl schwerlich zu bezweifeln ist. — Es fragt sich somit weiter: War es möglich, daſs Aristoteles unsere Schrift für Platonisch hielt, wenn sie es doch nicht ist? Dieſs erfordert eine genauere Untersuchung. Es sind bei pseudonymen Schriften überhaupt zwei Fälle denkbar, absichtliche und unabsichtliche Unterschiebung. Im letztern Falle ist immer längere Zeit erforderlich, ehe ein mit oder ohne Namen bekannt gemachtes Werk einem falschen Verfasser beigelegt wird, oder wenn sich eine solche falsche Meinung auch Anfangs gebildet haben sollte, so muſs sie doch, wenigstens in der Nähe dessen, der fälschlich für den Verfasser gehalten wird, bald wieder verschwinden. Eine unabsichtliche Unterschiebung wird daher in Beziehung auf unsere Schrift durch das Zeugniſs des Aristoteles jedenfalls höchst unwahrscheinlich. Eine absichtliche dagegen läſst sich trotz dieses Zeugnisses immer noch denken, da uns nichts zu der Annahme berechtigt, daſs sich Aristoteles über den Ursprung der Gesetze durch eigene Nachforschung überzeugt hätte, und die äuſsern Umstände die Möglichkeit einer Täuschung nicht ausschlieſsen. Der zuverläſsigsten Angabe zufolge (Diog. Laërt. V, 9. 10.) war Aristoteles im ersten Jahr der neun und neunzigsten Olympiade (384. v. Chr.) geboren, kam in seinem siebzehnten Jahr ($36^8/_7$ v. Chr.) zu Platon, und blieb bei ihm zwanzig Jahre, bis zu Platon's Tode (348. v. Chr.). Unmittelbar nach Platon's Tode begab er sich zu Hermias, dem Tyrannen von Atarneus, blieb bei diesem drei Jahre, gieng hierauf Ol. 108, 4. (345. v. Chr.) nach Mitylene, und sodann Ol. 109, 2. (343. v. Chr.) nach Macedonien zu Philipp, von wo er erst Ol. 111, 2. (335. v. Chr.) wieder nach Athen zurückkehrte. Unter diesen Umständen ist es nun allerdings nicht wahrscheinlich, daſs sich Aristoteles über den Verfasser der Gesetze getäuscht

Digitized by Google

haben sollte, wenn diese Schrift noch zu Platon's Lebzeiten geschrieben, oder auch nach dem Tode dieses Philosophen für ein von ihm selbst noch bekannt gemachtes Werk ausgegeben wurde. Wenn dagegen die Abfassung und erste Verbreitung unserer Schrift in die Zeit unmittelbar nach Platon's Tode fällt, und wenn dieselbe ausdrücklich für ein opus posthumum ausgegeben wurde, so war eine Täuschung des während dieser Zeit von Athen entfernten Aristoteles sehr leicht möglich, und selbst die in Athen anwesenden Schüler Platon's konnten auf diese Art wohl hintergangen werden. Nun ist es gerade dieser Fall, der bei unserer Schrift, wenn sie unächt ist, stattfindet. Daſs sie später, als alle ächten Platonischen Werke, verfaſst seyn muſs, ist durch unsere obige Untersuchung (§. 11. 12.) bewiesen; daſs sie nicht jünger ist, als Alexander's Zug nach Asien, wird durch die Art, wie (s. S. 116.) von der persischen Monarchie, als einer noch bestehenden, in ihr die Rede ist, wahrscheinlich; der Zeitpunkt ihrer Abfassung fiele somit gerade in die Jahre, während welcher Aristoteles von Athen abwesend war. Daſs sie ferner erst nach Platon's Tode als hinterlassenes Werk desselben bekannt gemacht worden sey, wird durch die §. 1. angeführte Notiz bei Diogenes über Philippos von Opus bestätigt; eine Nachricht, welche zwar in der Gestalt, in welcher sie Diogenes giebt, Platon als Verfasser der Schrift voraussetzt, und überdieſs das Unwahrscheinliche hat, daſs ein so umfangreiches Werk auf bloſsen Wachstafeln geschrieben gewesen seyn soll, deren Entstehung man sich aber nicht erklären kann, wenn nicht wenigstens so viel daran richtig ist, daſs die Gesetze erst nach dem Tode ihres angeblichen Verfassers unter das Publikum kamen. Die äuſsere Möglichkeit demnach davon, daſs Aristoteles über den Verfasser unserer Schrift im Irrthum war, ist nicht zu läugnen.

Läſst sich aber nicht vielleicht das Gegentheil davon a priori aus innern Gründen beweisen? Wie ist es mög-

lich, daſs sich der ächteste unter den Schülern Platon's über ein Werk, welches den Namen seines Meisters trug, täuschte? Musste er nicht, wenn nicht schon durch sein äuſseres Verhältniſs zu demselben, doch jedenfalls durch seinen kritischen Sinn und seine vertraute Bekanntschaft mit dem Geist und der Weise seines Lehrers vor jeder unrichtigen Ansicht bewahrt bleiben? und können wir glauben, bei der unvollkommenen Kenntniſs Platon's, die wir aus seinen Schriften geschöpft haben mögen, in dieser Sache weiter zu sehen, als der Stagirite? Besonders bei einem Werke, das seine Aufmerksamkeit in so hohem Grade, wie das vorliegende, in Anspruch nahm. Oder wie läſst es sich denken, daſs er es gewagt haben würde, aus Veranlassung der Gesetze eine so scharfe Kritik über seinen Lehrer ergehen zu lassen, wenn er sich nicht durch sichere Data überzeugt hatte, daſs er ihm damit kein Unrecht thue? — So scheinbar diese Einwendung ist, so zeigt sie sich doch bei näherer Betrachtung der Sache nicht entscheidend. Wenn sie dieses seyn sollte, so müsste vor Allem bewiesen werden, daſs Aristoteles auch in Beziehung auf historische Kritik weit über seinem Zeitalter gestanden sey. Davon findet sich aber keine Spur; die ganze Kritik, welche er oft sehr scharf ausübt, ist rein dogmatischer Art; er betrachtet fremde Ansichten nur um das Wahre daran für seinen eigenen Gebrauch auszusondern; die Frage über den Verfasser einer ihm unter einem historischen Namen überlieferten Schrift hat er gar nie aufgeworfen [1]). Und auch die Seite seiner dogmatischen Kritik, welche ihn zu Untersuchungen über den Ursprung unserer Schrift hätte veranlassen können, hat gar keinen Zug

1) Zwar berichtet Cicero (Nat. De. I, 38.): „Orpheum poëtam docet Aristoteles nunquam fuisse;" aber wie weit von da noch zu einer Anwendung der historischen Kritik auf gleichzeitige Schriften ist, sieht Jeder.

nach dieser Richtung; er hat die Eigenthümlichkeiten unserer Schrift in Vergleichung mit andern Platonischen Werken weder in ihrer vollen Schärfe gefaſst, noch macht er einen Versuch, sie zu erklären; er redet von den Differenzen der Republik und der Gesetze, ohne sich über diese Widersprüche bei Platon zu verwundern, oder durch eine Hinweisung auf den verschiedenen philosophischen Standpunkt beider Schriften und ihren verschiedenen Begriff vom Staate den tieferen Grund derselben aufzudecken, zufrieden damit, daſs er sie im Aeuſseren und Einzelnen historisch aufzählt; die Eigenthümlichkeiten unserer Schrift in formeller Hinsicht sind ihm ohnedieſs völlig gleichgültig. Daſs aber der strenge Tadel, den er über den Inhalt der Gesetze ergehen läſst, für eine sichere Kenntniſs von ihrem Ursprung bürgen soll, wie Dilthey (S. 59.) behauptet, läſst sich nicht sagen; wenn die historische Kritik überhaupt auſser seinem Gesichtskreise lag, so konnten auch die Mängel einer von ihm einmal in gutem Glauben als platonisch angenommenen Schrift keine Zweifel gegen deren Aechtheit in ihm erregen, und zwar um so weniger, je mehr wir durch die Art, wie er die Widersprüche zwischen der Republik und den Gesetzen aufführt, ohne im Mindesten ihre Ausgleichung oder Milderung zu versuchen, zu dem Schlusse berechtigt sind, daſs ihm auch der gute Wille fehlte, den Vorwurf der Inconsequenz von seinem Lehrer abzuwälzen. So daſs also jene Voraussetzung von einem kritischen Sinne des Aristoteles, der ihm eine Täuschung über den Verfasser unserer Schrift unmöglich gemacht hätte, durch den Augenschein auf's Vollständigste widerlegt wird. — Dazu kommt nun aber, daſs wir auſser dem unsrigen noch zwei Fälle aufweisen können, in welchen das Zeugniſs des Aristoteles für die Aechtheit angeblich Platonischer Schriften höchst verdächtig ist, hinsichtlich des Menexenos nämlich, welcher Rhet. I, 9. III, 14. (S. 1367, B. 1415, B. ed. Bekker), und hinsichtlich des

kleinern Hippias, welcher Metaph. V, 29. (S. 1025, A.) citirt wird [1]). Hat er sich hier mehr im Kleinen geirrt, so kann er sich auch bei unserer Schrift im Groſsen geirrt haben, und wenn er jene Schriften als angeblich vor seiner Bekanntschaft mit Platon geschriebene auf Treu und Glauben annahm, kann er mit den Gesetzen, wenn sie ihm als ein hinterlassenes Werk seines Lehrers in die Hände kamen, dasselbe gethan haben. Daſs aber dem Verfasser der Gesetze, der sich doch sonst als einen wohlgesinnten Mann zeigt, zu nahe getreten werde, wenn wir ihm eine absichtliche Unterschiebung seiner Schrift unter Platon's Namen zumuthen, wird wohl keiner behaupten, welchem das Verfahren und die Ansichten des Alterthums in Betreff dieses Punktes bekannt sind.

Ist somit das Zeugniſs des Aristoteles für unsere Schrift auch wenn sie unächt ist erklärbar, sobald sie erst nach Platon's Tode als hinterlassenes Werk desselben unter dem Publikum verbreitet wurde, und trifft damit die Forderung der innern Kritik, das fragliche Werk Platon abzusprechen, und die äuſsere und innere Wahrscheinlichkeit, daſs es gerade auf die angegebene Art unterschoben wurde, zusammen, so werden wir keinen weitern Anstand

1) Wir schreiben das Obige, wohl wissend, dass beides, sowohl die Unächtheit der genannten Dialogen, als auch, dass sie Aristoteles als Platonische Schriften citire, in Zweifel gezogen wird. Hinsichtlich des letztern ist jedoch zu bemerken, dass Aristoteles, wo er, wie hier, ohne weitern Beisatz von Sokratischen Reden spricht, nach einem ausnahmslosen Sprachgebrauch entweder den historischen oder den Platonischen Sokrates darunter versteht; die Frage über die Aechtheit des Hippias und Menexenos aber wird noch in einem besondern Anhang untersucht werden, wiewohl kaum vorauszusetzen ist, dass Jemand, der unserer bisherigen Untersuchung über die Gesetze seinen Beifall geschenkt hat, diese Schriften für Platonisch halte.

nehmen können, zu erklären, daſs die Bücher von den Gesetzen aller Wahrscheinlichkeit nach von einem Schüler Platon's in den nächsten Jahren nach dessen Tode, und unter dem Vorgeben, sie haben sich in seiner Hinterlassenschaft gefunden, unter das Publikum gebracht wurden.

Es lieſse sich nun noch ein Versuch machen, wenn auch die Schrift in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht von Platon herrührt, doch einzelne mehr oder minder wesentliche Theile derselben ihm zu vindiciren. Man könnte annehmen, daſs ihr ein unvollendeter Entwurf, oder mündliche Vorträge, oder auch einzelne schriftliche Aufsätze dieses Philosophen zu Grunde liegen, die ein Anderer nach seinem Tode überarbeitet, und unter dem Namen ihres ersten Urhebers herausgegeben hätte. Dabei hätte man, wie es scheint, den Vortheil, nicht nur das Zeugniſs des Aristoteles leichter erklären, sondern auch unsern Verfasser von dem Vorwurf des absichtlichen Betrugs freisprechen zu können. Aber, (wie Ast [1]) richtig bemerkt hat) die Beschaffenheit unserer Schrift ist dieser Annahme nicht günstig; sie weicht in ihrer ganzen Tendenz, in ihren Grundbegriffen und ihrem ganzen philosophischen Standpunkt von der Platonischen Weise zu sehr ab, als daſs ihr wirklich ein Entwurf des Meisters zu Grunde liegen könnte. Daſs einzelne uns verloren gegangene schriftliche oder mündliche Aeuſserungen Platon's in ihr benützt seyen, ist allerdings möglich und nicht eben unwahrscheinlich [2]), doch auch nicht nothwendig, da seine noch vorhandenen Werke ausreichen, das Platonische in ihr zu erklären. Wie dem aber auch seyn mag, für uns ist sie jedenfalls ihrem ganzen Inhalte nach das Werk eines Andern, als

1) Platon's Leben und Schriften S. 592.

2) Solche Aeusserungen müsste dann Platon in demselben Sinne gethan haben, in welchem er auch Polit. 301, D. ff. von dem für die schlechten Verfassungen seiner Zeit Zuträglichen redet.

Platon, da uns die Mittel fehlen, aus dem ihr Eigenthümlichen das, was etwa von ihm herrühren könnte, auch nur mit annähernder Wahrscheinlichkeit auszusondern.

§. 13.

Positives über den Verfasser der Gesetze.

Es liegt in der Natur der Sache, daſs die Kritik, welche eine Schrift ihrem angeblichen Verfasser abspricht, doch nur selten im Stande ist, einen Andern an dessen Stelle zu setzen. Wie unwahrscheinlich aber auch in dieser Beziehnng ein befriedigender Erfolg seyn mag, so ist es doch nothwendig, die vorhandenen Data nach allen Seiten zu untersuchen.

Das Einzige nun, was über die Person dessen, von dem unsere Schrift herrührt, einiges Licht zu geben verspricht, ist die im Eingang der gegenwärtigen Abhandlung angeführte Notiz des Diogenes und Suidas über Philippos von Opus. Und wäre nns von diesem nichts weiter berichtet, als daſs er die von Platon concipirten Gesetze nach dessen Tode herausgegeben habe, so würden wir wohl kein Bedenken tragen, ihn für den Verfasser derselben zu erklären. Nun wird er aber nicht nur als Herausgeber der Gesetze, sondern auch als Verfasser der Epinomis genannt; es ist daher zu untersuchen, ob er, falls die letztere Nachricht wahr ist, auch Autor unserer Schrift seyn kann. Dieſs läſst sich erst nach einer kurzen Betrachtung der Epinomis entscheiden. Diese Schrift, obwohl sie auch als dreizehntes Buch der Gesetze aufgeführt wird, ist im Bisherigen gar nicht berührt worden, da sie sich gleich im Eingang als besonderes Werk ankündigt. Sie knüpft an den Schluſs der Gesetze an, indem die drei Personen dieses Gesprächs, unter denen jedoch Megillos eine ganz stumme Rolle spielt, dargestellt werden, als in Folge einer Verabredung wieder versammelt, um die Frage zu besprechen,

die noch zu erörtern, und in der ganzen Untersuchung die Hauptsache sey, was der Mensch lernen müsse, um weise zu werden. Hierauf wird geantwortet: den, welcher nur die gewöhnlichen Künste und Kenntnisse, oder auch nur natürlichen Scharfsinn besitzt, nennen wir nicht weise, sondern was den Menschen weise macht ist die Wissenschaft der Zahl, die ein Gott, der οὐρανός, den Menschen gegeben hat. Mit der Auseinandersetzung des Inhalts dieser Wissenschaft, wobei ein kurzer Abriſs der Physik und Astronomie gegeben wird, beschäftigt sich nun die weitere Abhandlung, und schlieſst mit der Erklärung, daſs nur die, welche diese Wissenschaft inne haben, in die nächtliche Versammlung aufgenommen werden sollen. — Daſs nun die Epinomis nicht von Platon herrühre, ist allgemein anerkannt, und bedarf keiner weitern Ausführung. Aber auch mit den Gesetzen kann sie nicht einerlei Verfasser haben; denn abgesehen von allen andern Verschiedenheiten nach Form und Inhalt, von der Gehaltlosigkeit des Ganzen, von dem Unterschiede des Tons und der Darstellung, stammt schon ihr Grundgedanke nicht aus derselben Quelle, wie die Gesetze [1]. Die Voraussetzung, daſs in diesen von dem, was die Mitglieder jener nächtlichen Versammlung zu lernen haben, nicht die Rede gewesen sey, ist unrichtig, denn das zwölfte Buch beschäftigt sich von S. 965, B. an mit nichts Anderem; die Beantwortung jener Frage durch specielle Angabe des Inhalts der zu erlernenden Wissenschaft streitet mit der Erklärung der Gesetze (XII, 968, C. – E.),

1) Böckh (in Min. S. 74.) findet sowohl Legg. VII, 818, E. als auch in dem Unvollendeten der Erörterung über die nächtliche Versammlung, Legg. XII, eine Hinweisung auf ein der Epinomis entsprechendes Werk; aber die Aeusserung Legg. VII. wird ja sogleich faktisch zurückgenommen, und wenn die Auseinandersetzung des zwölften Buchs unvollendet seyn soll, so ist sie es wenigstens, der im Texte angeführten Stelle zufolge, mit dem Willen des Verfassers.

daſs von diesem erst geredet werden könne, wenn Leute da seyen, welche die Wissenschaft selbst besitzen, vorher aber jede Rede vergeblich wäre; die Behauptung endlich, daſs die Mathematik den Menschen weise mache, ist ganz unvereinbar damit, daſs in den Gesetzen als höchste Wissenschaft für die Einsichtigen im Staate eben die Erkenntniſs des Staatszwecks und der zu seiner Erreichung nöthigen Mittel angegeben, diese Erkenntniſs aber mit dem Wissen von allem Guten gleichgesetzt wird, wobei die Mathematik nur eine untergeordnete Rolle im Dienste der Theologie spielt. Wozu noch kommt, daſs Aristoteles die Epinomis nicht gekannt zu haben scheint, und daſs in dieser selbst (S. 980, D.) von einer schriftlichen Abfassung der Gesetze die Rede ist. — Kann hienach die Epinomis mit den Gesetzen nicht einerlei Verfasser haben, so bleibt uns nur die Wahl, ob wir, den vorhandenen Angaben Glauben schenkend, den Philippos zum Verfasser der Epinomis machen, dann aber den der Gesetze unbestimmt lassen, oder ob wir, auf die Nachricht, daſs Philippos die Gesetze herausgegeben habe, bauend, ihm die Abfassung derselben zuschreiben, dagegen über den Verfasser der Epinomis nichts entscheiden, oder endlich, ob wir hinsichtlich beider Schriften die Sache unausgemacht lassen wollen. Hiebei würde für die erstere Annahme nicht nur das sprechen, daſs sie die äuſserlich am Meisten begründete ist, sondern auch, daſs eine Erhebung der Mathematik, wie sie sich in der Epinomis findet, von dem Mathematiker Philippos am Ehesten zu erwarten steht [1]). Dann müſste aber freilich die Angabe des Suidas, daſs er ein Schüler des Sokrates gewesen sey, und, da Aristoteles sein Werk nicht kennt, auch die, daſs er zur Zeit Philipp's von Macedonien gelebt habe, aufgegeben werden; auch wäre nicht leicht zu erklären, wie man dazu kam, ihm die Herausgabe, d. h. die

1) Vgl. Böckh in Min. S. 75.

Autorschaft der Gesetze zuzuschreiben. Wollte man ihm dagegen die letztere zuerkennen, aber die der Epinomis absprechen, so würde damit nicht recht zusammenstimmen, daſs wir Philippos nach dem Verzeichniſs des SUIDAS (vielleicht auch der von BÖCKH a. a. O. citirten Stelle des PROKUS in Encl. II, S. 19.) weit mehr mit Mathematik, als mit Ethik beschäftigt finden. So daſs es fast scheint, Philippos sey einer der litterarischen Collektivnamen [1]), unter denen im Alterthum so häufig Werke zusammengefaſst werden, die ursprünglich nicht zusammengehörten, und da er einmal, mit Recht oder Unrecht, für den Verfasser der Epinomis galt, sey ihm nun auch die Herausgabe der Gesetze beigelegt worden, von denen sich die Tradition erhalten hatte, daſs sie ein nachgelassenes Werk seyen, ohne daſs man jedoch über die Art, wie sie als solches unter das Publikum gekommen, Näheres zu sagen wuſste.

Läſst sich nun von dieser Seite über den Verfasser unserer Schrift nichts Sicheres bestimmen, so müssen wir, bei dem Fehlen aller weitern Data, völlig darauf verzichten, ihn ausfindig zu machen, und können höchstens von Einzelnen, auf die etwa gerathen werden möchte, nachweisen, daſs sie es wahrscheinlich nicht sind [2]). Dieſs hat

1) Ein solcher Collektivname, und dazu noch der einer mythischen, aus dem sprichwörtlichen Ausdruck: σκυτικοὶ διάλογοι entstandenen Person, ist wohl auch SIMON der Schuster, von welchem DIOGENES (II, 122. f.) nur Dürftiges und Unwahrscheinliches zu berichten weiss. BÖCKH's Vermuthung, dass vier unserer pseudo-platonischen Dialogen mit den gleichnamigen bei DIOGENES a. a. O. identisch seyen, bleibt übrigens in ihrem Werthe, auch wenn es nie einen Schuster Simon gegeben haben sollte.

2) Wenn z. B. AST (S. 391.) neben PHILIPPOS an XENOKRATES denkt, so ist es nicht wahrscheinlich, dass ein Mann, der so viele Werke unter eigenem Namen geschrieben hat, eines der bedeutendsten einem fremden unterschoben haben würde, und

aber auch nichts Befremdliches; vielmehr, je vollständiger unserm Verfasser seine Unterschiebung gelungen ist, um so nothwendiger war es, daſs sein eigener Name verloren gieng.

Dagegen scheint es möglich, unter den uns als Platonisch überlieferten Werken noch eines aufzufinden, welches von demselben Verfasser, wie die Gesetze herrührte. Es ist dieſs der Menexenos. Die Gründe, welche uns bestimmen, für ihn und die Gesetze einerlei Verfasser zu vermuthen, sind diese: Schon in seiner ganzen Tendenz hat der Menexenos mit unserer Schrift die gröſste Aehnlichkeit. Wie in dieser der Versuch gemacht wird, das Schroffe in der Platonischen Politik zu mildern, und sie der Wirklichkeit näher zu bringen, so soll im Menexenos hinsichtlich eines verwandten Gegenstands, der Rhetorik, das harte Urtheil des Gorgias und Phädrus gemildert, und der Platonismus mit der gewöhnlichen Ansicht ausgeglichen werden. Wie aber in den Gesetzen über jenem Streben die Eigenthümlichkeit der Platonischen Lehre vom Staat verloren geht, und statt ihres Idealismus nur eine populäre Moral übrig bleibt, so wird auch im Menexenos die Forderung, welche Platon an den wahren Redner stellt, durch logische Behandlung seines Gegenstands die Zuhörer zu belehren, hintangesetzt, der Philosoph giebt sich ganz zu der im Gorgias verworfenen schmeichlerischen Redekunst herunter, und sucht sich nur dadurch über die gewöhnlichen Redner zu erheben, daſs er diese Manier zu moralischen Ermahnungen benützt. Hiezu kommen Uebereinstimmungen in manchen Einzelnheiten des Inhalts und der Sprache. So wird Menex. 238, C. D. die athenische Verfassung als

an sich schon will es scheinen, ein solcher moralischer Rigorist, wie Xenokrates, würde sich vor einer Unterschiebung gescheut haben, so wenig auch sonst die Alten ein Arg dabei hatten.

Digitized by Google

die wahre Aristokratie [1]) gelobt, und dieſs weiter dahin ausgeführt: *βασιλεῖς μὲν γὰρ ἀεὶ ἡμῖν εἰσιν — ἐγκρατεῖ δὲ τῆς πόλεως τὸ πλῆθος*, ganz übereinstimmend mit dem in den Gesetzen (III, 693, D. u. A.) aufgestellten Grundsatz; Menex. 240, A. — C. ist wörtlich, mit wenigen Erweiterungen, aus Legg. III, 698, C. — E. genommen; Menex. 237, A., wo den Gefallenen nachgerühmt wird, sie seyen *ἀγαθοὶ κατὰ φύσιν*, lautet ganz wie Legg. I, 642, C. wo von den Athenern gleichfalls gesagt ist, sie seyen *αὐτοφυῶς ἀγαθοί·* Menex. 236, C. *ἀλλ' ἴσως μου καταγελάσει, ἄν σοι δόξω πρεσβύτης ὢν ἔτι παίζειν*, werden wir theils in der Sorgfalt für Bewahrung des Dekorum, theils in der Betrachtung der Rede als eines Scherzes, ebenso, wie Menex. 247, E. ff. in den allgemeinen Sentenzen und dem Lehrton, 246, C. ff. in der Apostrophe an die Söhne der Gefallenen, und der fingirten Rede der letztern unsern Verfasser wiederkennen. An diesen erinnert übrigens auch schon die Einleitung, in welcher sich dasselbe Fehlen eines historischen Hintergrunds zeigt, wie in den Gesetzen, indem dem Sokrates und der Aspasia eine Rede in den Mund gelegt wird, welche lange nach ihrer beider Tode Vorgefallenes behandelt. Und wenn der Verfasser doch sonst eben durch seine Ausführung historisches Interesse an den Tag legt, so steht ja auch in den Gesetzen ein Prunken mit geschichtlichen Kenntnissen neben jener Vernachläſsigung eines geschichtlichen Anknüpfungspunkts und dem Anachronismus hinsichtlich des Epimenides. Wenn uns ferner in der Sprache der Gesetze theils die Zierlichkeit, theils auch wieder in manchen Stellen das Schleppende des Periodenbau's als unplatonisch erschienen ist, so hat gerade jene Zierlichkeit

1) Man bemerke, wie sich der Verf. durch diesen Ausdruck das Ansehen geben will, mit der Republik übereinzustimmen, während er doch der Sache nach himmelweit von ihr abweicht. Ganz so machen es die Gesetze V, 739.

dem Menexenos schon den Tadel des Dionys von Halikarnaſs zugezogen, der in dieser Beziehung, wie jede Seite der genannten Schrift beweist, ganz gerecht ist, und auch Beispiele schwerfälliger Sätze finden sich, wie S. 234, C. 237, B. 243, A. [1]) Ebd. C. D. 248, E. ff. Hieran schliessen sich dann Wortverbindungen, wie *ἀξίαν ἐπ' ἀξίοις* (Menex. 239, C.) *φίλοι παρὰ φίλους* (247, C.) *ἄνδρας ἀνδρῶν* (Ebd. E.) verglichen mit der ähnlichen Ausdrucksweise Legg. V, 740, E. XI, 915, E. III, 685, D. IX, 873, C. XII, 943, E. 950, A. [2]) nebst andern Wendungen und Ausdrücken, welche gemeinschaftliches Eigenthum des Menexenos und der Gesetze sind. Dahin gehören: *ἠμύναντο καὶ ἤμυναν* Menex. S. 239, B. Legg. III, 699, C. *ἐν πατρὸς σχήματι* und *ἐν υἱέος μοίρᾳ* Menex. 249, A. B. Legg. IX, 859, A. XI, 918, E. [3]) *ἔν τινι χρόνῳ γίγνεσθαι*, sich in Gedanken in eine Zeit versetzen, Menex. 239, D. 240, D. Legg. III, 683, C.; *Μαραθῶνι* allein statt des gewöhnlichern *ἐν Μαραθῶνι* Menex.

---

1) Schleiermacher sowohl als Löbs und Stallbaum bekennen, die Worte *ὧν οἱ ἐχθροὶ — φίλοι* nicht zu verstehen. Wäre nicht vielleicht die Erklärung möglich: „welchen ihre Feinde mehr Lob hinsichtlich der Besonnenheit und Tapferkeit ertheilen, als Andern ihre Freunde?“ Dahei wäre entweder *σωφροσύνης* von *ἔπαινον* und *ὧν* von *σωφροσύνης* oder beidos von *ἔπαινον* abhängig, und *ἔπαινον ἔχειν* im aktiven Sinne stände wie *μνείαν ἔχειν, χάριν ἔχειν, βοὴν ἔχον* (Jl. 18, 495.) u. A. Der so gewonnene Sinn ist wenigstens der einzige in den Zusammenhang passende.

2) Vgl. Heusde Specimen criticum in Plat. S. 130. und die Commentare z. d. St. des Menex. Die oben angeführte Ausdrucksweise findet sich zwar auch sonst, aber doch nur selten bei Platon, z. B. Tim. 37, A. Euthyd. 304, E.; auch Polit. 303, A. *σοφιστῶν σοφιστά*; wird angeführt, diess gehört jedoch nicht hieher.

3) Vgl. Heusde spec. crit. S. 44. Ast Animadvv. in Plat. Legg. S. 451.

240, D. E. und durchgängig, Legg. III, 699, A. (doch steht im unmittelbar Vorhergehenden ἐν Μαρ. ebenso, wie Gorg. S. 516, D.); προσήκουσα μοῖρα Menex. 247, C. Legg. X, 903, D., vielleicht aus Phaedo S. 113, E. geflossen; die Umschreibnngen durch πρᾶξις und γένεσις, Menex. 237, B.; ferner die Wörter: ἀνακαθαίρομαι, welches sich bei Platon nnr Menex. 241, D. Legg. I, 642, A. III, 678, D., ἀρωγή, welches sich nnr Legg. XI, 919, C. Menex. 238, A. (ἀρωγὸς auch Protag. 334, B.), ἔναυλος, welches sich nur Legg. III, 678, C. Menex. 235, B., ἀχάριστος, welches sich in der Bedentnng injucnndns nnr Legg. VI, 761, D. XI, 935, A. Menex. 248, C., in anderer Bedeutnng anch in den zwei späten Stücken Epist. VII, 335, B. nnd Axioch. 369, A. findet. — Diese Uebereinstimmungen sind nun allerdings theilweise von der Art, daſs sie, wenn Platon für den Verfasser der Gesetze gehalten werden könnte, eher gegen die Identität des letzteren mit dem des Menexenos sprechen würden; namentlich gilt dieſs von der wörtlich gleichen Erzählung der „Klopfjagd“ in Eretria; allein bei unserm Verfasser, den wir anch sonst schon von der Seite kennen gelernt haben, daſs er die Wiederholung eigener und fremder Aeuſserungen nicht eben schwer nimmt, ist dieser Schlnſs nicht znläſsig, während Anderes, namentlich die Aehnlichkeit in der Grundrichtnng, der politischen Ansicht und der Sprache der beiden Schriften überwiegend für Einerleiheit des Verfassers spricht. Wozu noch kommt, daſs auch nach der Anführung beider Schriften bei Aristoteles zu urtheilen ihre Abfassnng in dieselbe Zeit fällt. Wollte man aber aus einzelnen Differenzen zwischen denselben (daſs im Menexenos die Besiegnng der Perser gepriesen, in den Gesetzen, III, 692, C. f., herabgesetzt, dort der Sieg bei Salamis verherrlicht, hier IV, 707, B. f., als etwas den Griechen Verderbliches getadelt wird) auf Verschiedenheit der Verfasser schlieſsen, so sind doch diese Abweichungen aus der verschiedenen Tendenz beider Schrif-

ten zu leicht erklärbar, um einen solchen Schluſs zu begründen.

Wie es nun aber auch hiemit stehe, und wer immer dieser Verfasser unserer Schrift seyn mag, jedenfalls ist derselbe ein unmittelbarer Schüler Platon's, und sein Werk dadurch ein Zeugniſs der in der ältesten Akademie herrschenden Richtung, mit welchem auch, was wir von derselben aus andern Nachrichten wissen, übereinstimmt. Denn so dürftig diese Nachrichten auch sind, so reichen sie doch hin, um uns davon zu überzeugen, daſs sich die Nachfolger Platon's von ihrem Meister hauptsächlich durch dreierlei unterschieden, nämlich einmal, durch ein Zurücktreten der Ideenlehre und eine Vorliebe für mathematische Formeln, (wie die Bestimmung der Seele als einer sich selbst bewegenden Zahl) wodurch sie auf die Pythagoräer zurückgiengen, sodann durch eine hiemit in Verbindung stehende Mystik, bei welcher die Götter- und Dämonenlehre und die Verehrung der Gestirne eine Rolle spielte (Xenokrates namentlich scheint diese ausgebildet zu haben — derselbe suchte die Welt aus Gott abzuleiten, wobei er, wie es scheint, einen der doppelten Weltseele der Gesetze analogen Dualismus in Gott setzen muſste) und endlich durch eine praktischere und populärere Gestaltung der Ethik [1]), also gerade durch dasselbe, was auch das Eigenthümliche an der Richtnng unserer Schrift in Vergleichung mit der übrigen Platonischen Philosophie ausmacht. Sind wir dadurch berechtigt, die Gesetze im Wesentlichen für einen treuen Abdruck des unter Platon's ersten Schülern herrschenden Geistes zu halten, so ist es nun auch erst möglich, dieser Schrift die ihr gebührende Bedeutung zuzugestehen. Unsere Kritik muſste es mit aller Schärfe hervorheben, wie wenig sie uns ein ungetrübtes Bild der Platoni-

1) Vgl. über diese drei Punkte Ritter, Geschichte der Philosophie, 2. Th. S. 472—494.

schen Philosophie gebe, und dieses ungünstige Urtheil wird der Sache nach von allen denen anerkannt, welche zwar Platon als den Verfasser der Gesetze beibehalten, dieselben aber in der Darstellung seiner Philosophie doch nur als überflüssiges Neben- und überlästiges Beiwerk behandeln. Anders stellt sich die Sache, wenn wir jene Ansicht von dem Ursprung dieser Schrift aufgeben. Das Verzeichniſs der Platonischen Schriften verliert dann das umfangsreichste seiner Stücke, aber die Geschichte der Philosophie gewinnt für die Kenntniſs seiner Schule eine bei der Dürftigkeit aller andern Nachrichten höchst beachtungswerthe Quelle.

Anhang.

Ueber die Aechtheit oder Unächtheit des Menexenos und des kleinern Hippias.

A. *Der Menexenos.*

Die neuern Vertheidiger des Menexenos [1]) stimmen hinsichtlich des Zwecks dieser Schrift alle darin überein, daſs sie mit polemischer Beziehung auf die politischen Redner jener Zeit und namentlich den Lysias verfaſst sey; Platon wolle nämlich darin zeigen, einerseits, wie wenig es ihn kosten würde, wenn er sich zur Manier der Prunkrede heruntergeben wollte, es den berühmtesten Meistern

1) Socher über Platon's Schriften S. 325—334.; Löns in seiner Ausgabe des Menex. S. 3—35.; Stallbaum Plat. Op. IV, 2. S. 7—15. Die Schrift von Schönborn: „Verhältniss von Platon's Menexenos zum Epitaphios des Lysias“ kam dem Verf. bis jetzt trotz aller seiner Bemühungen nicht zu Gesichte.

Google

dieser Gattung gleich oder zuvor zu thun, andererseits, wie doch auch in der epidiktischen Rede durch Ermahnung der Zuhörer zur Tugend und Vaterlandsliebe höhere sittliche Zwecke verfolgt werden können. Aus dieser besondern Absicht soll sich dann das, was an dem Menexenos als unplatonisch bezeichnet wurde, auf eine natürliche Weise erklären; die Begierde des Sokrates, den Redner zu spielen, das knabenhafte Lernen von der Aspasia u. dgl. soll eine witzige Verspottung der Redner seyn; die geschichtlichen Unwahrheiten und die schiefe Darstellung der athenischen Verfassung als einer Aristokratie sollen ebenso, wie die spielende Zierlichkeit in der Form, im Charakter einer epidiktischen Rede gegründet seyn; der Anachronismus endlich, daſs Sokrates von Dingen redet, die zwölf und mehr Jahre nach seinem Tode vorgefallen, soll eben die Beziehung des Werks auf die gleichzeitigen Rhetoren andeuten, und daher so wenig anstöſsig seyn, als der entsprechende im Symposion S. 193, A.

Diese ganze Vertheidigung jedoch, mag sie nun an dem angeblichen Zwecke des Menexenos mehr die polemische oder die positive Seite hervorheben, beruht auf einer unrichtigen Ansicht von demselben. — Hatte Platon im Menexenos nur die Absicht, zu beweisen, daſs auch er, so gut wie seine Gegner unter den Rhetoren, eine epidiktische Rede zu schreiben im Stande sey, ohne daſs er die Rede selbst ernstlich aufgefaſst wissen wollte, so muſste er dieses dem Leser auch auf eine unverkennbare Weise zu verstehen geben; er muſste es entweder ausdrücklich sagen, oder durch einen sichtbar ironischen Ton der Rede selbst andeuten, oder, was ohne Zweifel die seiner würdigste Art gewesen wäre, er muſste die von einem untergeordneten Standpunkt ausgehende Rede, wie er in ähnlichem Falle im Phädrus und Symposion thut, nur als Theil eines grössern Ganzen in einem Zusammenhang vortragen lassen, wo ihr durch darauf folgendes Vollendeteres ihre wahre Stelle

10

Digitized by Google

angewiesen worden wäre. In keinem von diesen drei Fällen aber befindet sich die Rede des Menexenos; denn weder steht sie in einem umfassendern Zusammenhang, durch den ihre Bedeutung in's Klare gesetzt würde, noch ist in ihr selbst irgend eine deutlich hervortretende mimische Ironie zu finden, auch nicht von der Art, wie z. B. im Gastmahl in dem Vortrag Agathon's, welcher doch durch den unmittelbar darauf folgenden des Sokrates Licht erhält, noch giebt auch das die Rede einfassende Gespräch Aufschluss über ihre Bedeutung. Denn wenn dieselbe hier von einem Weibe abgeleitet, und eine solche Prunkrede zu verfertigen für etwas Leichtes erklärt wird, so liegt doch darin nicht, daſs eben diese leicht zu verfertigende Rede von der wahren Beredtsamkeit noch weit entfernt sey [1]), sondern dieses, als das, worauf es hier allein ankommt, müſste ausdrücklich gesagt seyn. So, wie wir die Rede gegenwärtig haben, ohne alle Andeutung darüber, daſs es dem Verfasser mit ihrem Inhalte nicht Ernst sey, (denn das παίζειν S. 236, C. enthält eine solche Andeutung so wenig, als derselbe Ausdruck Rep. VII, 536, C.) muſs Jeder, welcher sie liest, annehmen, es solle hier wirklich das Muster einer epidiktischen Rede gegeben werden. — Versucht man nun aber, diese Auffassung wirklich durchzuführen und schreibt Platon beim Menexenos die Absicht zu, die Prunkrede durch eine bessere Richtung zu veredeln, so steht dem sogleich Vieles in unserer Rede entgegen, was einer sittlichen Tendenz im Platonischen Sinne schnurstracks zuwiderläuft. Denn wie läſst es sich doch denken, dass er um einiger moralischen Gemeinplätze willen allen seinen scharf ausgesprochenen Grundsätzen zuwider die schmeichlerische Redefertigkeit auf eine Weise geübt hätte, bei welcher die eigene bessere Ueberzeugung

1) Auch die Sokratische Rede im Symposion wird von einem Weibe abgeleitet, und auch ihr Inhalt (S. 202, C.) wenigstens theilweise für etwas Leichtes erklärt, aber darum glaubt Niemand, dass sie anders, als ernstlich gemeint sey.

durchgreifend verläugnet, und das Fundament aller sittlichen Wiedergeburt im Sokratischen und Platonischen Sinne, die Selbsterkenntniſs, in den Zuhörern abgetödtet worden wäre? oder wie konnte noch die Forderung an den Staatsmann gestellt werden, das Volk moralisch zu heben, wenn ihm eine Rede zum Muster gegeben wurde, deren durchgängige Tendenz ist, alle Fehler, welche dieses Volk begangen hatte, zu beschönigen oder zu übergehen, alle seine löblichen Thaten in's Ungemessene zu preisen, und die nicht nur in ihrer Ausartung, sondern schon ihrem Begriffe nach (vgl. Politic. S. 297, E. ff. 302, E.) von Platon auf's Entschiedenste verworfene athenische Verfassung als die wahre, mit der in der Republik geschilderten Aristokratie identische (vgl. Menex. S. 238, C. D.) darzustellen? Man könnte es annehmen, wenn Platon, um auf die einmal vorhandene politische Redekunst praktisch einzuwirken, von der Strenge seiner Forderungen etwas nachlieſs; aber daſs er zu diesem Zwecke seinen wesentlichsten Grundsätzen Zuwiderlaufendes durch sein Beispiel gebilligt haben sollte, ist undenkbar.

Aber wollte man sich auch die eine oder die andere der oben angegebenen Erklärungen über den Zweck des Menexenos gefallen lassen, so werden dadurch die Schwierigkeiten noch lange nicht alle gehoben, sondern was sich daraus erklären läſst, ist höchstens nur das anscheinend Unplatonische in seinem Inhalt, nicht aber das Verfehlte in der Form. Der Zweck der Schrift mag seyn, welcher er will, so bleibt das prahlerische Hereinfallen des Sokrates mit seiner rednerischen Kunst, und hierauf seine seltsame Weigerung und Geheimthuerei, „die plumpe Ehrerbietigkeit des Menexénos, der nur, wenn Sokrates es erlaubt, die öffentlichen Angelegenheiten ergreifen will, und die verfehlte Art, wie Sokrates meint, er müsse wohl ein grosser Redner seyn wegen des Unterrichts der Aspasia, und der platte Scherz, daſs er beinahe Schläge bekommen hät-

te wegen schlechten Lernens, und daſs er auch wohl nackend tanzen würde, dem Menexenos zu Liebe" [1]). Was wäre doch das für eine Ironie von Platon gegen die schlechten Redner, seinem Sokrates Albernheiten in den Mund zu legen?

Was sodann die Eigenthümlichkeiten in der sprachlichen Darstellung des Menexenos betrifft, so müſsten, um eine mimische Verspottung der gezierten Sprache in den gewöhnlichen Prunkreden zu seyn, diese Zierlichkeiten hier weit gehäufter und absichtlicher hervortreten, etwa in der Art, wie dieſs im Gastmahl in dem Vortrag des Agathon, und im Protagoras in dem des Prodikos der Fall ist; in der ernsthaften Platonischen Sprache dagegen müſsten sie ganz fehlen; denn daſs sie zur Form einer epidiktischen Rede, als solcher, gehört haben, würde sich doch im besten Fall nur dann behaupten lassen, wenn kein Gegenbeweis aus der Perikleischen Leichenrede des Thucydides zu führen wäre.

1) Worte Schleiermacher's, Platon's Schriften II, 3, 377. Löers (S. 15. f.) glaubt die Aeusserung über das Tanzen gegen den Vorwurf der Abgeschmacktheit durch die Bemerkung vertheidigen zu können, dass nach dem Xenophontischen Gastmahl c. 2, 19. Sokrates wirklich bisweilen, um sich eine gesunde Bewegung zu machen, zu Hause getanzt habe, und auf diese seinen Freunden bekannte, und von ihnen wohl auch bisweilen bespöttelte Eigenthümlichkeit hier über sich selbst gutmüthig scherzend hindeute. Auch Stallbaum giebt dieser Vertheidigung seinen Beifall. Wenn dann aber dieser Gelehrte als Parallele zu unserer Stelle nach Gottleber Cic. Off. III, 19. 2. und C. 24, 3. f. citirt, so ist eben darin die Widerlegung jener Vertheidigung enthalten, sofern diese Stellen, namentlich die zweite, für die Bedeutung des ἀποδύντα ὀρχήσασθαι die beste Erklärung geben. Auf öffentlicher Strasse tanzen heisst mit andern Worten, eine absolute Unschicklichkeit begehen, und dass Sokrates als Beweis seiner Freundschaft für Menexenos sich, und zwar ohne alle weitere Veranlassung, zu einer solchen erbietet, diess eben ist das Geschmacklose in unserer Stelle.

Der Anachronismus ferner, daſs Sokrates mehr als drei Olympiaden nach seinem Tode mit einer Rede auftritt, welche er von der schon länger verstorbenen Aspasia eben erst gelernt haben will, kann aus der Absicht, dadurch um so deutlicher auf die Leichenrede des Lysias hinzudeuten, nicht erklärt werden, da, wenn gegen diese polemisirt werden sollte, zwar eine Verfolgung der Geschichtserzählung bis auf die Gegenwart passend, eine Nothwendigkeit dagegen, diesen Vortrag Sokrates in den Mund zu legen, überall nicht vorhanden war, oder wenn Platon das Letztere wollte, um die historische Anknüpfung seiner Schriften an die Person des Sokrates nicht aufzugeben, dann die Illusion nicht in demselben Augenblicke so derb und handgreiflich zerstört werden durfte. Will man sich aber hier darauf berufen, daſs der Platonische Sokrates auch sonst bisweilen von Dingen redet, welche nach seinem Tode vorgefallen sind, so ist zu bemerken, daſs alle sonstigen Anachronismen der Art nur in beiläufigen Bemerkungen und Anspielungen vorkommen, hier dagegen die ganze Einführung des Gesprächs nur durch die auffallendste Verwirrung der Zeiten möglich wird, während doch sonst Platon, wo er seinen Dialogen eine bestimmte geschichtliche Veranlassung giebt, durchgängig entweder an einen wirklichen Vorfall anknüpft, oder doch (wie dieſs vielleicht im Parmenides der Fall ist) den erdichteten wahrscheinlich zu machen alle Sorgfalt anwendet. Wozu noch kommt, daſs die Gelegenheit, bei welcher die Rede verfaſst worden seyn sollte, in dieser selbst gar nicht deutlich bezeichnet wird, sondern von allem Andern mehr, als von den Thaten derer, welche hier bestattet werden, die Rede ist.

Die Nachahmungen Platonischer Stellen und Ausdrükke endlich werden weder aus irgend einem probabeln Grund zu erklären, noch zu läugnen seyn, und schon die einzige Stelle Menex. S. 240, B. C. verglichen mit Legg. III, 698, C. D. ist in dieser Beziehung entscheidend. Denn wenn es auch schwer seyn mag, aus einer Vergleichung

Digitized by Google

beider Stellen die ursprünglichere zu erkennen, da beide ihrem besondern Zwecke gemäſs Eigenthümliches enthalten, so kann doch schon ganz im Allgemeinen Platon nicht für arm und eitel genug gehalten werden, um auf solche Art sich selbst auszuschreiben; es müssen also entweder beide Darstellungen oder die eine von beiden nicht von ihm herrühren. Im letztern Falle würde aber wohl Jedermann die Gesetze für Platon's würdiger, als den Menexenos, erklären.

B. *Hippias der Kleinere.*

Auch dieses Gespräch hat an Socher und Stallbaum, und neuestens an K. Fr. Hermann [1]) Vertheidiger gefunden. Dasselbe beginnt mit einer von einem Dritten an Sokrates gerichteten Aufforderung, sich über einen Vortrag des Hippias zu äuſsern, welcher dieser entspricht, indem er den Sophisten fragt, wen er für einen bessern Mann halte, den Achilleus oder den Odysseus. Nach einer prahlerischen Ankündigung seiner Weisheit antwortet Hippias: Homer schildere als den Besten im griechischen Heer Achilleus, als den Weisesten Nestor, als den Verschlagensten Odysseus; dieser sey voll Trugs, Achill dagegen wahrhaftig. Hieraus entwickelt sich die allgemeine Frage: ob der, welcher die Wahrheit sagt, und der, welcher lügt, zwei verschiedene Personen seyen, oder Eine und dieselbe. Hippias behauptet das Erstere, Sokrates aber beweist ihm, wer im Stande seyn solle, absichtlich über einen Gegenstand zu lügen, der müsse denselben verstehen, ein solcher werde aber auch allein fähig seyn, über denselben Gegenstand immer die Wahrheit zu sagen; also sey der, welcher lügt, derselbe, welcher die Wahrheit sagt, und somit die Behauptung des Hippias über Achill und Odysseus unrichtig. Der Sophist wirft nun Sokrates vor, dieser mache es im-

1) Geschichte und System der Platonischen Philosophie, erster Theil, 1. u. 2. Lief. S. 432—435.

mer so, daſs er durch spitzfindige Fragen den Gegner in Verlegenheit setze, und fordert ihn auf, sich in längeren Reden mit ihm zu versuchen; Sokrates lehnt es ab, und wirft statt dessen die neue Frage auf, warum Hippias behauptet habe, Achill sey wahrhaftiger als Odysseus, da doch dieser bei Homer nie als Lügner erscheine, jener dagegen seinen wiederholten Versicherungen nachher mit Wort und That widerspreche. Hippias antwortet, weil der Eine mit Vorbedacht, der Andere unabsichtlich lüge, Sokrates aber behauptet, dieſs würde das Gegentheil beweisen, indem ja, dem Früheren gemäſs, besser sey, wer vorsätzlich, als wer unvorsätzlich die Unwahrheit sage. Da der Sophist dieses läugnet, wird nun wieder im Allgemeinen darüber verhandelt, ob es besser sey, mit oder ohne Absicht Böses zu thun. Das Erstere behauptet Sokrates, das Letztere Hippias. Zum Beweise seiner Behauptung bringt Sokrates zuerst eine groſse Menge von Beispielen bei, da sich aber der Gegner dadurch nicht überzeugt erklärt, unternimmt er sie auch begrifflich zu begründen, indem er sich zugeben läſst, die Gerechtigkeit sey entweder ein Vermögen, oder eine Wissenschaft, oder beides, und zeigt, um freiwillig schlecht zu handeln sey mehr Fähigkeit und Kunst erforderlich, als um es unfreiwillig zu thun, woraus sodann jener Satz folgt. Hippias kann nun gegen denselben nichts mehr einwenden, erklärt aber, er könne ihn doch nicht zugeben, worauf Sokrates antwortet, ihm selbst gehe es auch nicht besser, er sey über diesen Punkt nicht mit sich einig, hätte aber gehofft, bei den Weisen Belehrung zu finden. Hiemit schlieſst die Unterredung.

Um was es sich bei diesem Gespräch hauptsächlich handelt, das ist die Frage, ob dasselbe eine nur persönliche oder eine philosophische Tendenz hat. Versuchen wir es zuerst mit der letztern Annahme, so begegnen uns als philosophischer Inhalt des Hippias die beiden verwandten Sätze: daſs es demselben zukomme, zu lügen, und die Wahrheit zu sagen, und: daſs es besser sey, vorsätzlich,

als unvorsätzlich Böses zu thun. Diese beiden Sätze, weit entfernt, durchaus unsokratisch zu seyn, wie Ast sagt, sind nicht nur in der schon von Socher angeführten Erörterung des Xenophontischen Sokrates (Mem. IV, 2, 14—20.), sondern auch in der Erklärung der Platonischen Republik (II, 382. III, 389, A. f. IV, 459, C. f. VII, 535, E.) enthalten, daſs es den Weiseren erlaubt seyn müsse, den Unwissenden gegenüber sich der Lüge als geistigen Heilsmittels zu bedienen; denn auch hier sind es nur diejenigen, welche die Wahrheit zu sagen wissen, denen es auch zukommt zu lügen, und aus Unbekanntschaft mit der Wahrheit sich selbst zu täuschen wird für weit schlimmer erklärt, als die vorsätzliche Täuschung Anderer. Mit dem Ganzen der Platonischen Philosophie hängen diese beiden Sätze zusammen durch die Lehre, daſs alle Tugend ein Wissen sey, woraus unmittelbar folgt, daſs der wissentlich Lügende, und überhaupt, wer wissentlich Uebles thut, besser ist, als wer dieselben Handlungen aus Unwissenheit begeht, indem jener das Princip des Rechten in sich trägt, dieser sogar dem Princip aller wahren Tugend noch fern ist; freilich aber auch ebenso unmittelbar, daſs der Wissende als solcher nicht wirklich lügen, oder wirkliches Unrecht begehen kann, sondern nur ein solches, welches der Form und dem Scheine nach Unrecht, in Wahrheit aber und hinsichtlich seines sittlichen Gehaltes Recht ist [1]. Die letztere Folgerung ist die nothwendige Ergänzung der erstern, und diese ohne jene nicht mehr Platonisch, sondern rein sophistisch. Nichtsdestoweniger kann es unserem Dialog nicht sogleich zum Vorwurf gemacht werden, wenn er diese sophistische Seite überwiegend hervorkehrt; vielmehr müſste es ihm erlaubt seyn, die gewöhnliche Ansicht, welche die Moralität in den einzelnen Handlungen für sich, und nicht

1) Zur Erläuterung diene die evangelische Lehre vom Glauben, welche mit jener Sokratisch-Platonischen überraschende Aehnlichkeit darbietet.

Digitized by Google

in der zu Grunde liegenden Beschaffenheit des Bewuſstseyns sucht, welche es für möglich hält, wissentlich und vorsätzlich Böses zu thun, durch Entwicklung ihrer Consequenzen zu widerlegen, und ebendadurch die höhere Auffassung der Tugend als einer Erkenntniſs indirekt vorzubereiten. Und eine Andeutung dieser Absicht könnte man darin finden, daſs Sokrates am Ende erklärt, auch er glaube nicht, daſs es besser sey, vorsätzlich Unrecht zu thun, als unvorsätzlich, und daſs er unmittelbar vorher das, daſs irgend Jemand vorsätzlich Unrecht thue, nur problematisch aufstellt. Aber sonst freilich spricht auch gar zu wenig zu Gunsten dieser Auffassung. Denn der Beweis jenes sophistischen Satzes, wiewohl er die Möglichkeit, wissentlich Unrecht zu thun, voraussetzt, ist doch gar nicht darauf angelegt, die gewöhnliche Ansicht aus sich selbst zu widerlegen, sondern durch eine Täuschung, welche nur dem ganz ungeschickten Gegner entgehen konnte, wird neben ihr der Platonische Begriff der Tugend eingeschwärzt, und aus diesem dann mit leichter Mühe abgeleitet, daſs nur der, welcher recht handelt, auch unrecht handeln könne; es wird bewiesen, daſs der, welcher das Rechte kann und weiſs, auch das Unrechte können und wissen muſs, während der Gegner dieses gar nicht geläugnet hatte, sondern nur, daſs derselbe, welcher das Rechte will, auch das Unrechte wolle, und der Beweis des erstern Satzes wird dann (allerdings im Platonischen, aber nicht im Sinne der gewöhnlichen Ansicht) für den des zweiten ausgegeben, ohne daſs Hippias die Täuschung irgend bemerkte. Ist aber der gewöhnlichen Ansicht von der Tugend ein so schlechter Vertheidiger gegeben, so kann mit diesem nicht auch jene als widerlegt angesehen werden, und die Absicht des Gesprächs, wenn wir nicht voraussetzen wollen, daſs es ungeschickt genug ausgeführt sey, kann nicht seyn, jene Ansicht, sondern nur, diese Person zu widerlegen. Und dasselbe gilt auch, wenn man (mit Hermann) als die Hauptsache im Hippias nicht die Ausführung bestimmter

Lehrsätze, sondern nur die Art und Weise betrachtet „wie durch die Kraft der Sokratischen Dialektik die herrschende Unwissenschaftlichkeit, von welcher auch der Sophist, trotz seines Dünkels, nur das reflektirte Echo ist, in ihrer Blöſse dargestellt und zugleich der verkehrte Gebrauch nachgewiesen wird, den dieselbe von den Dichtern des Alterthums für Fragen machte, die diese entweder gar nicht oder wenigstens nicht besser, als das gemeine Vorurtheil beantworten konnten.“ Auch wenn Hippias die Unwissenschaftlichkeit der Masse repräsentiren soll, muſste doch ein gründlicher und entscheidender Kampf mit ihm geführt werden, aus dem hervorgieng, daſs nicht nur er selbst, aus subjektiver Schwäche, sondern daſs die ganze Richtung, welche er vertritt, ihrem Wesen nach zur Erforschung der Wahrheit unfähig sey. Dieſs geschieht aber hier nicht; der Sieg ist dem Sokrates zu leicht gemacht, und ebendeſswegen der überwundene Theil nicht die wissenschaftliche Richtung, sondern nur die Persönlichkeit des Sophisten.

Setzt man nun aber eben dieses als den letzten Zweck der Schrift, und findet in ihr nur eine Verspottung des Sophisten Hippias, so läſst sich doch kaum absehen, was Platon zu dieser Satyre veranlaſst haben könnte. Denn daſs er ohne allen weitern Grund, bloſs um sich über den Sophisten lustig zu machen, eine solche geschrieben hätte, dieſs wäre doch, man mag die Abfassung des Hippias setzen so frühe man will, eine zu schlechte Kunst für ihn; einen Grund aber kann man sich um so weniger denken, als Hippias, der im Protagoras, vor Platon's Geburt, (denn Perikles und seine Söhne leben noch) schon als gestandener Mann erscheint, um die Zeit, in der Platon als Schriftsteller auftrat, wenn er auch noch lebte, doch gewiſs keine gefährliche Person mehr war, und als in unserem Gespräch durchaus nicht eine bestimmte Ansicht des Hippias angegriffen, sondern vielmehr eine nach Xenophon's Zeugniſs mit Euthydemos gehaltene Unterredung auf ihn übertragen wird. Wollte man sich aber eben hierauf berufen,

Digitized by Google

und sagen, so gut der wirkliche Sokrates auf diese Art einen Sophistenschüler von seiner Unwissenheit überführte, ebensogut habe auch Platon die Unwissenheit der Sophisten an diesem Beispiel darstellen, und dabei recht wohl statt des Euthydemos einen bekanntern Namen setzen können, so wäre hiebei der wesentliche Unterschied nicht beachtet, daſs es zwar Sokrates wohl anstand, den Eigendünkel eines jungen Menschen durch Aufdeckung der Blöſsen, die er wirklich gab, niederzuschlagen, Platon dagegen, wenn er nicht in mündlicher Rede, sondern in öffentlicher Schrift dem viel älteren Manne diese Blöſsen nur andichtete, um ihn dann darüber verspotten zu können, nicht ebenso in seinem Rechte war. Und wie gering sind doch auch die Mittel, welche Platon zur Verspottung des Sophisten angewendet hätte, wie dürftig die Schilderung des Hippias, wie unlebendig die Mimik, wie verfehlt nicht selten die Ironie! Wenn Platon den Sophisten lächerlich machen wollte, so konnte dieſs auf würdige Art nur gelegenheitlich geschehen, als Beigabe zu einer gröſsern philosophischen Darstellung, oder, falls er zu einer besondern satyrischen Schrift Veranlassung hatte, mit dem überfliessenden Humor, mit welchem der Euthydem gewürzt ist; unser Hippias wäre für diesen Zweck viel zu trocken.

Hiezu kommt nun aber noch manches Befremdliche im Einzelnen der Ausführung, woranf gröſstentheils schon Schleiermacher aufmerksam gemacht hat. Gleich bald zu Anfang (S. 363, C.) hat die Frage: *Ἦ γὰρ, ὦ Ἱππία κ. τ. λ.*, der es hier an aller Veranlassung fehlt, das Ansehen einer miſslungenen Nachahmung aus dem Protagoras; an diesen erinnern auch die Worte: *Ἀλλὰ δῆλον, ὅτι οὐ φθονήσει Ἱππίας* vgl. mit Prot. 320, C. *Ἀλλ', ὦ Σώκρατες, ἔφη, οὐ φθονήσω* und Gorg. 489, A. Derselbe Verdacht trifft S. 365, C. die Aufforderung des Hippias an Sokrates, sich mit seinen Fragen kurz zu fassen, (vgl. Prot. 334, D. ff.) und S. 369, C. die entgegengesetzte, sich in einer längeren Rede mit ihm zu messen (vgl. Prot. 334. f. 347, A. B); auch

die so abgebrochen eingeführte Weigerung des Hippias S. 373, A. ff. scheint in Stellen, wie Prot. 335, A. ff. Gorg. 489, B., und die ziemlich überladene Anführung der drei Beispiele S. 366, C. — 368, A. in Prot. 318, E., vielleicht auch Euthyd. 290, C. ihren Grund zu haben. Noch auffallender ist diese Ueberladung mit Beispielen in dem Abschnitt S. 373, C. — 375, C., welcher recht wie die Arbeit eines Nachahmers aussieht, der eine von dem Meister am rechten Platze gut angebrachte Wendung durch übertriebene Wiederholung zu Tode jagt. In Beziehung auf dialogische Entwicklung bemerke man S. 367, A. — D. die störend eingeschobene Wiederholung von schon Verhandeltem, S. 368, B. — D. die lästige Episode, deren Inhalt überdieſs doch auch für einen Hippias fast zu prahlerisch aussieht, S. 372, B. ff. die einem Sokrates übel anstehende leere Breite, S. 373, D. die müſsige Frage: εἰ δὲ ποιεῖν u. s. w.

Auch die Vergleichung mit der schon angeführten Stelle in Xenophon's Memorabilien (IV, 2, 14. ff.) endlich dient dazu, den Verdacht gegen die Aechtheit des Hippias zu bestärken. Denn die Art, wie dort von §. 19. an der Vorzug der absichtlichen vor der unabsichtlichen Lüge bewiesen wird, stimmt mit dem Abschnitt des Hippias von S. 373, C. bis zu Ende so auffallend überein, daſs man dieses Zusammentreffen wohl kaum für zufällig halten kann. Setzt man aber auch, Sokrates habe sich des hier geführten Beweises öfters bedient, und so Platon von Xenophon unabhängig von demselben Kunde erhalten, so bleibt doch auffallend, daſs hier Platon nicht, wie er sonst thut, das was er von Sokrates entlehnte, durch seine Darstellung veredelt hätte, sondern die gehaltvollere und bündigere dialogische Entwicklung in diesem Fall bei Xenophon zu suchen ist, was, wenn auch für sich allein nicht entscheidend, doch immer dem Beweise gegen die Aechtheit der angeblich Platonischen Darstellung weiteres Gewicht beilegt.

II.

Ueber die Composition des Parmenides, und seine Stellung in der Reihe der Platonischen Dialogen.

Digitized by Google

Schleiermacher betrachtet den Parmenides als zum Phädrus nnd Protagoras gehörig. „Sowie nämlich der Phaidros nur im Allgemeinen den philosophischen Trieb, und sein Organ, die Dialektik, begeistert und bewundernd gepriesen hatte, der Protagoras aber künstlich Aeuſseres und Inneres verknüpfend den philosophischen Trieb nnd den sophistischen Küzel, nnd so auch die aus jedem von beiden hervorgehende Methode in Beispielen dargestellt hatte: so zeigt sich“ ihm zufolge „der Parmenides als ein gleichmäſsiger Ansfluſs ans dem Phaidros, indem er, was der Protagoras begonnen hatte, als dessen Ergänzung und Gegenstück auf einer andern Seite vollendet. In jenem nämlich wird der philosophische Trieb betrachtet als mittheilend, hier aber dargestellt in Beziehung auf das der Mittheilnng billig vorangehende eigene Forschen; wie er nämlich in seiner Reinheit nur auf die Wahrheit sieht, und mit Hintansetzung jedes Nebenzwecks und jeder Fnrcht vor irgend einem Ergebniſs, nur von der nothwendigen Voraussetzung, daſs wissenschaftliche Erkenntniſs möglich sey, ausgehend, sie in wohlgeordneter Wandernng aufsucht“ [1]. Letzter Zweck des Gesprächs ist also nach dieser Ansicht, welcher auch Ast [2] beistimmt, Darstellung der philosophischen Methode, und wenn in der Verfolgung dieses Zwecks auch noch andere Vortheile erreicht werden, so sind diese doch nur znfällige, bei welchen der eigentliche Gegenstand des Dialogs nicht nnmittelbar betheiligt ist. Diese Anffassung scheint durch Platon's eigene

1) Platon's Schriften I, 2. S. 86. f.

2) Platon's Leben und Schriften S. 243. f.

Digitized by Google

Erklärung bestätigt zu werden, wenn er (Parm. 136, A. ff.) als die Absicht des zweiten Theils, welcher die Hauptmasſe des Werks ausmacht, nur darstellt, ein Beispiel dialektischer Begriffsbehandlung zu geben. Würde jedoch dieſer Grund — weſshalb ihn auch Schleiermacher bei Seite liegen läſst — nur für denjenigen Gewicht haben, welcher mit Platon's Weise, den Zweck seiner Werke zu verstekken, wenig vertraut wäre, so spricht auch andererseits sehr Gewichtiges positiv gegen die Schleiermacher'sche Ansicht. Denn die wahre dialektische Methode kann sich doch nur durch Gewinnung des richtigen oder Zerstörung falscher Resultate bewähren, eine Dialektik dagegen, der es um gar kein Resultat zu thun wäre, entbehrte ebendamit des philosophischen Ernstes, und wäre die von Platon so eifrig bekämpfte bloſse Ostentation subjektiver Redefertigkeit, das eristische Hin- und Herzerren der Rede, welches ihm zufolge (Rep. VII, 539, B.) nicht dem wahren Philosophen, sondern nur dem unreifen und oberflächlich von der Philosophie berührten zukommt. Sodann aber fehlt auch bei dieser Ansicht der innere Zusammenhang zwischen dem ersten Theil des Gesprächs, welcher die Schwierigkeiten der Ideenlehre ausführt, und dem zweiten, welcher die rechte Methode des Philosophirens darstellt; denn wollte man denselben darin finden, daſs diese Methode eben das Mittel sey, jenen Schwierigkeiten zu entgehen, so ist doch nicht abzusehen, wozu deren ausführliche Darlegung hier dienen soll, wenn im Verfolge für ihre wirkliche Lösung nichts gethan wird; setzt man aber mit Schleiermacher [1]) den innern Zusammenhang beider Theile darein, daſs in beiden auf die verschiedenen Bedeutungen des Seyns und ihr Verhältniſs unter einander und zu den Begriffen aufmerksam gemacht werde, so wäre doch dieses nur ein in beiden Abschnitten vorkommendes Ge-

1) A. a. O. S. 93.

meinsames, nicht aber der dieselben zu einer organischen Einheit zusammenschlieſsende Grundgedanke des Ganzen [1]).

1) Aehnlich, wie mit der Auffassung des Parmenides, verhält es sich übrigens auch mit Schleiermacher's Ansicht vom Protagoras, der mit jenem parallelisirt wird, sofern er zwar als Zweck dieses Gesprächs ausser der Darstellung der Methode auch die des philosophischen Triebs in seiner objektiven Bethätigung anerkennt, diesen materialen Zweck jedoch gegen den formalen ganz in den Hintergrund stellt, und die Zusammensetzung des Ganzen mit Beziehung auf ihn zu erklären nicht versucht hat. — Der Protagoras nähert sich unter allen Platonischen Dialogen, den grössern wenigstens, am Unmittelbarsten der Weise des Sokratischen Philosophirens. In diesem nun ist es noch nicht um Mittheilung eines Systems zu thun, sondern nur um Bildung des einzelnen Subjekts für die Philosophie, d. h. darum, es an philosophisches Denken und Leben zu gewöhnen. Die Mittheilung der Methode und die Lehre von der Tugend macht daher den ganzen Inhalt der Sokratischen Philosophie aus, und ihre Tugendlehre selbst besteht nur darin, die Tugend im Allgemeinen dem Denken zu vindiciren; der einzige philosophische Lehrsatz, der von Sokrates berichtet wird, ist der, dass die Tugend eine Erkenntniss (ἐπιστήμη) sey. Ebenso beabsichtigt nun auch der Protagoras nur erst, den subjektiven Grund zur Philosophie zu legen, indem einerseits die rechte philosophische Methode, der sophistischen gegenüber, andererseits die Lehre von der Tugend als einer Erkenntniss dargelegt wird. Zur logischen Voraussetzung hat diese Lehre die von der Einheit der Tugenden, und zur praktischen Folge die von ihrer Lehrbarkeit, sie selbst aber, um nicht missverstanden zu werden, darf nicht so aufgefasst werden, als ob dieses Wissen, was die Tugend ist, eine fertige, und nicht vielmehr eine lebendige, in beständigem Werden begriffene Erkenntniss sey. Diese verschiedenen Seiten der Sokratischen Tugendlehre stellt nun Platon im Protagoras so dar, dass er diese Lehre zuerst an ihren beiden Enden anfasst, hierauf das mehr Beiläufige, was zu ihrem Verstehen nöthig ist, einschiebt, und die Hauptsache erst zuletzt bringt. Zuerst wird daher theils

Muſs somit auſser der Darstellung der Methode noch ein bestimmtes materielles Resultat des Parmenides gesucht werden, so könnte dieses, wie schon bemerkt, entweder die Widerlegung einer falschen, oder die Aufstellung einer richtigen Ansicht seyn. Das Erstere glaubt Tennemann [1]), wenn er als die Absicht Platon's angiebt, theils den Parmenides, theils auch die der eleatischen entgegenstehende Ansicht zu widerlegen, indem er beweise, daſs sich weder das Eins, als einzige Substanz, noch das Viele, Mannigfaltige als das allein Reale denken lasse. Inwiefern nun an dieser Auffassung etwas Richtiges ist, wird im Verlauf der gegenwärtigen Untersuchung noch zum Vorschein kommen, daſs sie aber so, wie sie bei Tennemann auftritt, es nicht ist, ergiebt sich auſser ihrer Unfähigkeit, die beiden Haupt-

---

von der Lehrbarkeit der Tugend, aber erst mit indirekter Andeutung, theils von der Einheit der Tugenden gesprochen (Prot. S. 319, A. — 328, D. und 329, C. — 334, C.), sodann (S. 339, A. — 347, A.) auf den Charakter aller Tugend, eine werdende zu seyn, hingewiesen, und erst zum Schlusse (S. 349, B. — 361, C.) die Frage, ob die Tugend ein Wissen sey, entschieden. Aus dem Auseinandergefallenen dieser Darstellung darf man jedoch nicht schliessen, dass mit derselben nicht wirklich eine Entwicklung des Tugendbegriffs beabsichtigt werde, vielmehr ist in der Art, wie Sokrates diesen Gegenstand von verschiedenen Punkten aus angreift, ein Fortschreiten von dem mehr auf der Oberfläche Liegenden zu seinem tieferen Grunde nicht zu verkennen, und auch die durch den Sophisten veranlasste Episode über das Gedicht des Simonides dient dazu, durch Darlegung der Unmöglichkeit einer ganz vollendeten Tugend die über das Gewöhnliche sich so weit erhebende Forderung einer Tugend aus Erkenntniss vorzubereiten, und gegen den Missverstand, als ob der Verfasser dieses Ideal durch irgend eine menschliche Tugend erreicht glaube, zu verwahren. Vergl. auch Hermann, Gesch. und System der Plat. Philosophie, 1. Th. S. 456. ff.

1) System der Platonischen Philosophie 2. Bd. S. 324. f. 345.

theile des Gesprächs in ein inneres Verhältniſs zu setzen, schon durch die einfache Betrachtung, wie unschicklich es gewesen wäre, eine direkte Widerlegung der eleatischen Lehre gerade von Parmenides vortragen zu lassen. Ansichten, welche mit jener Lehre streiten, und dieselbe mittelbar widerlegen, können ihm allerdings in den Mund gelegt seyn, aber nicht indem sie als Widerlegung, sondern nur indem sie als Weiterbildung, als der wahre Sinn der eleatischen Grundsätze dargestellt werden; mit einer direkten Bekämpfung des von Parmenides aufgestellten Systems dagegen konnte jeder Andere auftreten, nur gerade er nicht. — Es ist demnach ein positiver Inhalt zu suchen, auf dessen Darstellung der Parmenides abzweckt. Als solcher wird nicht nur in der alten Ueberschrift, sondern auch im ersten Theile des Gesprächs selbst die Ideenlehre bezeichnet; aber was über dieselbe hier ausgesagt werde, und wie sich die dialektische Behandlung des Eins im zweiten Theil zu ihr verhalte, ist die schwierige Frage. Der neuste Bearbeiter des Parmenides [1]) beantwortet dieselbe dahin: Platon beabsichtige in dieser Schrift „die Nichtigkeit aller Begriffsphilosophie, als solcher, nachzuweisen, und jener höhern Erkenntniſsweise, welche er Anschauung (Erkenntniſs in Ideen) nennt, und sonst häufig in Anwendung bringt, Platz zu verschaffen.“ Aber theils unterläſst er es, diesen Zweck als das Princip für die Gliederung des Werks nachzuweisen, theils verrückt er sich den richtigen Standpunkt dadurch, daſs er Platon die intellektuelle Anschauung der Schelling'schen Philosophie unterschiebt. Aehnliches über den Zweck des Gesprächs, nur objektiver gefaſst, hatte schon Ast [2]) angedeutet, auf die Möglichkeit

1) Platon's Parmenides aus dem Griechischen übersetzt und mit philosoph. Anmerkungen ausgestattet von J. H. Götz. Augsb. u. Lpz. 1826. Vgl. über das Obige besonders Vorr. S. IV. f.

2) Platon's Leben und Schriften, S. 250.

freilich, diese Ansicht am Parmenides, wie wir ihn haben, durchzuführen, verzichtend und früher Gesagtes hiedurch zurücknehmend; mit seinen Aeuſserungen stimmt im Wesentlichen auch Schmidt [1]) überein, der bei einem achtungswerthen Bestreben nach denkender Durchdringung seines Stoffs doch seine Sprache wie seinen Gegenstand so wenig zur Durchsichtigkeit zu bringen weiſs, daſs es schwer ist, seine eigentliche Ansicht herauszufinden. Bei so bewandten Umständen mag es der folgenden Untersuchung verstattet seyn, ihren eigenen Weg zu gehen, ohne auf eine der genannten Bearbeitungen, mit Ausnahme der Schleiermacher'schen, weitere Rücksicht zu nehmen.

Um sich über den Zweck unsers Gesprächs zu orientiren, muſs von dem zweiten Theil desselben ausgegangen werden, da dieser ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, dessen Bedeutung aus ihm selbst gefunden werden kann, während der erste Probleme aufstellt, deren Lösung auſser ihm zu suchen ist. Der Inhalt dieses zweiten Theils ist, zu zeigen, daſs sich das Eins als seyend oder als nichtseyend vorausgesetzt gleichsehr sowohl für es selbst als für das Andere Widersprechendes ergiebt, indem beiden alle möglichen Prädikate ebensowohl beizulegen, als abzusprechen sind. Zuerst kommt es hier darauf an, welche Bedeutung das Eins hat, welches in diese Widersprüche geführt wird. Es sind hier drei Fälle denkbar. Entweder ist es ein bloſses Beispiel, an welchem die Methode der dialektischen Begriffsbehandlung überhaupt anschaulich gemacht wird; oder die Erörterung dieses Begriffs selbst ist Zweck der Darstellung; oder es soll zwar auch der Begriff des Eins, als solcher untersucht, zugleich aber an demselben die Natur der Begriffe überhaupt dargestellt werden. Die erstgenannte Ansicht ist die Schleiermacher'sche, welche bereits geprüft ist. Bei derselben könnte statt des

1) Platon's Parmenides als dialektisches Kunstwerk dargestellt. Berl. 1821. Vgl. S. 183—188.

Digitized by Google

Eins auch irgend ein anderer Begriff als Beispiel der logischen Methode gewählt seyn, und daſs gerade das Eins gewählt ist, hätte höchstens den Schicklichkeitsgrund, daſs eben dieses Beispiel für Parmenides und für Platon besonders paſste. Die dritte Ansicht scheint Hegel auszusprechen, wenn er sich über das Ergebniſs des Parmenides so äuſsert [1]: „Das Resultat solcher Untersuchung im Parmenides ist nun am Ende so zusammengefaſst: „„daſs das Eine, es sey oder es sey nicht, es selbst sowohl als die andern Ideen““ (Seyn, Erscheinen, Werden, Ruhe, Bewegung, Entstehen, Vergehen u. s. f.) „„sowohl für sich selbst, als in Beziehung auf einander, — Alles durchaus sowohl ist, als nicht ist, erscheint und nicht erscheint.““ Dieſs Resultat kann sonderbar erscheinen. Wir sind nach unserer gewöhnlichen Vorstellung sehr entfernt, diese ganz abstrakten Bestimmungen, das Eine, Seyn, Nichtseyn, Erscheinen, Ruhe, Bewegung u. s. f. und dergleichen, für Ideen zu nehmen; aber diese ganz Allgemeinen nimmt Plato als Ideen. Dieser Dialog ist eigentlich die reine Ideenlehre Platon's. Plato zeigt von dem Einen, daſs [es], wenn es ist ebensowohl, als wenn es nicht ist, als sich selbst gleich und nicht sich selbst gleich, so wie als Bewegung, wie auch als Ruhe, Entstehen und Vergehen, ist und nicht ist; oder die Einheit ebensowohl, wie alle diese reinen Ideen, sowohl sind als nicht sind, das Eine ebensosehr Eines als Vieles ist. In dem Satze, „„das Eine ist““ liegt auch, „„das Eine ist nicht Eines, sondern Vieles;““ und umgekehrt, „„das Viele ist,““ sagt zugleich, „„das Viele ist nicht Vieles, sondern Eines.““ Sie zeigen sich dialektisch, sind wesentlich die Identität mit ihrem Anderen; und das ist das Wahrhafte. Ein Beispiel giebt das Werden: im Werden ist Seyn und Nichtseyn, das Wahrhafte beider ist das Werden, es ist die Einheit beider als untrennbar,

1) Geschichte der Philosophie, 2. Bd. S. 243.

und doch auch als Unterschiedener; denn Seyn ist nicht Werden, und Nichtseyn auch nicht.“ — Ueber diese Darstellung jedoch, so viel Treffendes sie auch enthält, ist zu bemerken: Für's Erste, daſs in der Stelle des Parmenides nur durch ein Versehen das *αὐτό τε καὶ τἄλλα* erklärt werden konnte: „es selbst sowohl, als die andern Ideen;“ denn unter dem Andern sind hier — was für den aufmerksamen Leser schwerlich eines Beweises bedarf — nicht die andern Ideen verstanden, sondern das nicht — Eins, das Viele, also vielmehr das von der Einheit des Begriffs Verlassene. Sodann aber auch, daſs die ganze mit jener Erklärung zusammenhängende Auffassung, wenn auch richtig, was den wesentlichen Inhalt des Gesprächs betrifft, doch hinsichtlich der Form, und der nähern Art, wie dieser Inhalt behandelt wird, in demselben keine Bestätigung findet. Schon die ganze Art, wie Parm. S. 135, E. ff. die Untersuchung über das Eins eingeführt wird, scheint nicht auf eine direkte Entwicklung über das Wesen der Begriffe, sondern auf eine solche Darstellung hinzudeuten, welche blos hypothetisch aus gewissen Voraussetzungen folgert; und indem diese Voraussetzungen nicht nur das Seyn, sondern auch das Nichtseyn des Eins enthalten, kann offenbar nicht das dem Eins wirklich Zukommende dargestellt werden sollen, man müſste denn bloſs die Folgerungen aus dem Seyn des Eins für eine direkte, die aus seinem Nichtseyn dagegen, welche doch ganz auf demselben Wege gewonnen werden, für eine apagogische Darstellung erklären. Ueberdieſs wird das, was bei der Hegel'schen Auffassung die Hauptsache ausmacht, die Einsicht nämlich, daſs die Ideen eben die Einheit der entgegengesetzten Bestimmungen sind, nirgends ausgesprochen, sondern die aus der Annahme wie aus der Verwerfung des Eins hervorgehenden Folgerungen werden ganz hart und unvermittelt als Widersprüche neben einander gestellt. Endlich aber, und dieſs muſs den Ausschlag geben, ist es bei dieser so wenig, als bei der

Schleiermacher'schen Auffassung möglich, einen innern Zusammenhang zwischen den beiden Haupttheilen des Parmenides nachzuweisen; aus der dialektischen Natur der Ideen an sich sind die Einwürfe gegen ihr objektives Bestehen und das Theilhaben der Dinge an denselben nicht zu lösen. Es bleibt somit nur die Ansicht übrig, dafs der zweite Theil des Parmenides eben die Erörterung des Begriffs der Einheit selbst zum Zweck hat. — Wie kommt nun aber gerade dieser Begriff dazu, von Platon in einer besondern Darstellung behandelt zu werden? Um diefs zu verstehen darf man sich nur erinnern, dafs die Einheit die Form des Begriffs überhaupt ist, sofern in diesem, als der reinen idealen Gestalt, das Viele der materiellen Erscheinung zur einfachen Identität zusammengeht. In diesem Sinn hatten schon die Eleaten das Eins als das allein Wirkliche an die Spitze ihres Systems gestellt, weil die ganze Erscheinungswelt eine Vielheit und daher mit dem Widerspruch behaftet, das rein unterschiedslose Denken dagegen von diesem frei ist. Ebenso sind die Platonischen Ideen die Einheiten der mannigfaltigen Erscheinungen in den verschiedenen Gebieten, die von ihnen als ihren Gattungsbegriffen repräsentirt werden, (vgl. Phileb. 15, C. f. Rep. V, 479, A. wo *τὸ ἕν* und *ἰδέα* synonym gebraucht sind) und die höchste Idee, die des Guten, welches Platon ebendaher als das Eins definirt haben soll, ist die Einheit von Seyn und Denken; aus diesem Grunde wird auch die Erkenntnifs der Idee, oder die Dialektik, mit der Fähigkeit, das Viele zur Einheit zusammenzufassen, gleichgesetzt [1]), und als das, was den erkennenden Geist nöthigt, zur Idee fortzuschreiten, der Widerspruch bezeichnet (Rep. VII, 523, A. ff.). Womit auch Aristoteles übereinstimmt, wenn er sagt [2]), das Eins sey nach Platon formales Princip der

1) Rep. VII, 537, C. *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ, οὔ.*
2) Metaph. I, 6. S. 987, B. Z. 21. und S. 988, A. Z. 10. ed. Bekker.

Ideen, und [1]) die Einheit sey das charakteristische Merkmal, wodurch sich die Ideen von den Zahlen unterscheiden. Wenn daher das Eins hier zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, so ist dieses Eins die Idee im Allgemeinen, in abstracto, d. h. ihrer logischen Form nach, aufgefaſst, und so ergiebt sich, nur auf noch unmittelbarerem Wege, und vorläufig nur erst in Beziehung auf den zweiten Theil unsers Dialogs, was Hegel von dem ganzen sagt, daſs er die reine Ideenlehre Platon's enthalte.

Es ist nun weiter die Frage, wie das, was hier von dem Eins, oder der Idee, ausgesagt wird, gemeint ist, ob es selbst unmittelbar die Platonische Ideenlehre enthalten soll, oder nur mittelbar darauf hinweisen, mit andern Worten, ob wir in den Folgerungen, die aus dem Seyn und Nichtseyn des Eins gezogen werden, eine direkte oder eine apagogische Darstellung vor uns haben. Daſs das Letztere der Fall ist, erhellt nicht nur, wie oben bemerkt, daraus, daſs hier sowohl aus dem Seyn, als aus dem Nichtseyn des Eins gefolgert wird, sondern auch aus den Ergebnissen dieser Folgerungen selbst, welche keineswegs bloſs den allgemeinen Satz enthalten: die Idee ist die Einheit der Entgegengesetzten, sondern dem Eins eine Menge räumlicher und zeitlicher Bestimmungen beilegen, die ihm seiner Natur nach nicht zukommen. Das Resultat dieses zweiten Theils ist demnach: Mag man den Begriff (die Idee) als seyend oder nichtseyend setzen, so wird das Denken gleichsehr in Widersprüche verwickelt. Was der positive Sinn dieses Ergebnisses sey, läſst sich nur durch nähere Betrachtung der Voraussetzungen, aus welchen, und der Art und Weise, auf welche es gewonnen wird, beurtheilen.

Der zweite Theil des Parmenides zerfällt in vier Abschnitte, indem zuerst von der Voraussetzung, daſs das Eins ist, sodann von der, daſs es nicht ist, ausgegangen,

1) Metaph. I, 6. S. 987, B. Z. 17.

Digitized by Google

und in beiden Fällen sowohl in Beziehung auf das Eins, als in Beziehung auf das nicht Eins gefolgert wird. Jeder dieser vier Abschnitte selbst hat zwei Unterabtheilungen, die sich als Antinomieen gegenüberstehen, indem das, was der eine setzt, der andere aufhebt. Dieselben mögen daher im Folgenden auch äufserlich in dieser Form neben einander gestellt werden, indem wir nach einer gedrängten Darstellung jedes Theils die Bemerkungen beifügen, welche zur Verständigung über denselben nothwendig scheinen.

Erste Antinomie.

Wenn das Eins ist, so folgt daraus für dieses selbst:

Thesis.

(S. 137, C. — 142, A.)

Eins ist nicht Vieles, also hat es weder Theile, noch ist es ein Ganzes.

Antithesis.

(S. 142, B. — 155, E.)

Das Seyn ist nicht dasselbe, wie das Eins, das seyende Eins hat somit Theile, das Seyn und das Eins, und es selbst ist ihr Ganzes. Dieselben Theile sind aber auch wieder in diesen Theilen und so fort in's Unendliche; das seyende Eins ist also unendlich Vieles. Aber auch das Eins für sich betrachtet ist nicht unterschiedslos; denn es unterscheidet sich doch von dem Seyn; unterscheiden aber kann es sich nicht durch die Einheit, sondern nur durch den Unterschied; es ist also in dem seyenden Eins aufser dem Seyn und dem Eins auch

Thesis.

Wenn es keine Theile hat, hat es weder Anfang, noch Mitte, noch Ende, weder Grenze noch Gestalt. Es ist weder in einem Andern (denn was in einem Andern ist, ist von diesem eingeschlossen, hat also eine Gestalt) noch in sich selbst (denn dann wäre es als eingeschlossenes von sich als einschlieſsendem verschieden); es ist also nirgends, daher weder in Bewegung noch in Ruhe. Ferner weder verschieden von sich oder einerlei mit einem Verschiedenen, noch auch verschieden von einem Verschiedenen (denn sofern es Eins ist, kommt ihm dieses nicht zu, was ihm aber nicht zu-

Antithesis.

noch der Unterschied. Ebendamit aber auch die Zweiheit und Dreiheit, das Gerade und Ungerade, und mit diesen die aus ihrer Verbindung entstehenden Vielfachen, und die Zahl überhaupt in's Unendliche. Das Seyn ist also in unendlich vielen Theilen, und ebenso das Eins, da jeder dieser Theile Einer ist. Es ist also Eines und Vieles, Ganzes und Theile, begrenzt und unbegrenzt an Menge. Als Ganzes hat es Anfang, Mitte und Ende; daher auch eine Gestalt. Daher ist es (als Theil) in sich selbst (als Ganzem) und (sofern die Theile nicht das Ganze sind, das Ganze aber in sämmtlichen Theilen ist) in einem Andern. Daraus folgt, daſs es auch in Ruhe und Bewegung ist; ferner mit sich selbst einerlei und von Anderem verschieden, aber auch von sich selbst verschieden (weil es in einem Andern ist) und mit Anderem einerlei (weil die Verschiedenheit als solche nie in demselbigen, also auch nicht im Andern seyn kann); ferner sich selbst und dem An-

Digitized by Google

Thesis.

kommt, sofern es Eins ist, kommt ihm überhaupt nicht zu) oder einerlei mit sich (denn Einerleiheit und Einheit sind nicht dasselbe, da das, was mit Vielen einerlei wird, dadurch nicht Eins wird; wenn somit das Eins mit sich selbst einerlei wäre hätte es noch eine andere Qualität auſser dem Einsseyn, es wäre also nicht Eins). Daher weder sich noch einem Andern ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich

weder älter, noch jünger, noch gleich alt, sey es im Verhältniſs zu sich selbst, oder einem Andern, daher überhaupt nicht in der Zeit

Antithesis.

dern ähnlich und unähnlich, und zwar beides sowohl um der Einerleiheit als um der Verschiedenheit willen. Es berührt sich selbst und Anderes (weil es in sich selbst und im Andern ist), es berührt aber auch weder sich selbst noch Anderes (weil zur Berührung eine Mehrheit erforderlich ist; wenn aber Eins ist, so ist Eins allein, denn das nicht — Eins ist nichts). Es ist sich selbst und dem Andern gleich und ungleich (gleich, denn es läſst sich nicht denken, auf welche Art ein Ding an der Grösse und Kleinheit theilhaben sollte; ungleich, denn es ist in sich selbst, also gröſser und kleiner, als es selbst, und es ist in dem Andern und das Andere in ihm); daher mit sich und dem Andern gleich viel, und mehr und weniger als beide. Als seyend muſs es ferner an der Zeit theilhaben, und jünger und älter und gleich alt seyn und werden, im Verhältniſs zu sich selbst und dem Andern (zu dem Andern, sofern einerseits das Eins vor dem Vie-

Digitized by Google

Thesis.

weder gewesen noch geworden, noch seyend, noch werdend noch seyn werdend, noch werden werdend. Daher kommt ihm gar kein Seyn zu; also auch nicht das Einsseyn; also giebt es von ihm auch keinerlei Prädikat, keinen Namen, keine Rede, keine Wissenschaft, Empfindung oder Vorstellung.

Antithesis.

len, andererseits dieses, als Gesammtheit der Theile, vor dem Ganzen seyn muſs). Es war also und ist und wird seyn und ist geworden, und wird und wird werden; es giebt Prädikate von ihm, Wissenschaft, Vorstellung und Empfindung, Namen und Rede.

Schon in dieser ersten Antinomie zeigt es sich genügend, auf welchem Wege die auffallenden Resultate von diesem zweiten Theil des Parmenides gewonnen werden, nämlich allerdings, wenn man will, durch Sophismen, aber durch solche, welche aus einer bestimmten Voraussetzung consequent hervorgehen. „Eins ist nicht Vieles,“ aus diesem Grundsatz der Thesis wird alles Weitere in ihr, bis zu dem Satze, daſs Eins auch nicht Eins sey, in strenger Folgerichtigkeit abgeleitet, und auch diejenigen Folgerungen, welche wie Sophismen aussehen, sind durch das strenge Festhalten an dem abstrakten Begriffe des Eins zu rechtfertigen. Wenn z. B. der Satz, daſs das Eins weder einerlei mit sich selbst, noch von einem Andern verschieden sey, damit bewiesen wird, daſs in dem Eins, als solchem, weder das Merkmal der Einerleiheit, noch das der Verschiedenheit liege, so scheint es, hieraus könne nur geschlossen werden, daſs aus dem Begriff des Eins, für sich allein genommen, über Einerleiheit oder Verschiedenheit nichts erkannt werden könne; in der That aber ist die Platonische Folgerung richtig; denn sobald dem Eins noch irgend

Digitized by Google

eine andere Qualität, auſser der Einheit, zugeschrieben wird, ist es nicht mehr das reine Eins, sondern es hat einen Unterschied in sich. Ebenso ist es richtig, daſs das Eins nicht in sich selbst seyn könne, denn dann stände es zu sich selbst in einer Beziehnng, jede Beziehnng aber setzt einen Unterschied voraus, der in dem reinen Eins nicht statt hat. Eher lieſse sich der Beweis dafür, daſs das Eins auch nicht in einem Andern seyn könne, beanstanden, sofern das: In Einem Seyn hier ganz räumlich genommen wird, und mit der Annahme einer bloſsen Ungenauigkeit des Ausdrucks wäre schwerlich durchzukommen. Weit schwieriger jedoch, als diese Seite der dargestellten Antinomie ist die entgegengesetzte, weil hier nicht nur der Begriff der Einheit, sondern auch der des Seyns in allen seinen verwickelten Beziehungen erörtert wird. Gleich Anfangs könnte es befremden, daſs das Seyn und das Eins Theile des seyenden Eins seyn sollen; doch sobald man nnter Theil nicht materielle Bestandtheile, sondern zwar objektive, aber doch bloſs logische Unterschiede versteht, hat dieſs nichts Auffallendes. Ebensowenig ist, wenigstens von Platon's Standpunkt aus, dagegen einzuwenden, daſs gesagt wird, das Eins könne von dem Seyn nur durch die Verschiedenheit verschieden seyn, und diese Verschiedenheit dann als ein drittes Selbständiges behandelt wird; und auch die Art, wie aus dem Vorhandenseyn dieser drei Begriffe das der Zahl bis in's Unbegrenzte erschlossen wird, ist logisch richtig. Anderes, wie die Beweisführung des Abschnitts S. 152, A. — 153, E. ist Folge der oben bemerkten abstrakten Fassung des Eins als des Unterschiedslosen mit sich selbst schlechthin Identischen, bei welcher das Verschiedene, welches dem Eins in verschiedenen Beziehungen zukommt, nicht durch einen innern Unterschied in der Einheit getragen wird, sondern als Widerspruch auf den Begriff des Eins selbst zurückfällt. Nicht mehr hieraus allein zu erklären ist es dagegen, wenn gefolgert wird, weil das Eins

Google

ein Ganzes sey, also Anfang Mitte und Ende habe, so müsse ihm auch eine Gestalt, ein (räumliches) Seyn in sich selbst und Anderem, Bewegung und Ruhe zukommen; hier wird das Eins nicht mehr als Begriff, sondern als Ding behandelt. Und dieselbe mechanische Behandlung der logischen Begriffe findet sich durchgehends, wie in der Ausführung darüber, daſs die Verschiedenheit in keinem Ding seyn könne, (S. 146, D. f.) und auf die Spitze getrieben, wo bewiesen wird, (S. 149, E. ff.) daſs die Kleinheit keinem Ding zukomme, weil sie demselben entweder gleich oder gröſser, als es, seyn müſste, die Kleinheit aber nicht gleich oder gröſser seyn könne. Aber doch sind auch diese anscheinenden äuſsersten Sophismen nur das Ergebniſs eines consequenten Folgerns aus der Voraussetzung. So lange nur von einem Seyn des Eins, d. h. einer Wirklichkeit des Begriffs, ohne alle nähere Bestimmung geredet wird, liegt am Nächsten, diese Wirklichkeit so zu nehmen, wie sie hier aufgefaſst ist, und von den ersten griechischen Philosophen, theilweise auch den Eleaten, aufgefaſst wurde, als die des unmittelbaren Daseyns; der Begriff ist als existirend ein Ding und steht unter den allgemeinen Bedingungen des Daseyns, der Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Daſs aber das Seyn hier in diesem Sinne zu verstehen sey, wird ausdrücklich gesagt, wenn es S. 145, E. heiſst: was an keinem Orte wäre, das wäre gar nichts, und S. 152, A. was am Seyn theilhabe, das müsse auch an der Zeit theilhaben. Das Mittel, wodurch die Resultate der Antinomie zu Stande kommen, ist somit die Fassung der zu Grunde liegenden Begriffe, des Eins, als eines abstrakten, allen Unterschied aus sich ausschlieſsenden, und des Seyns als äusserlich unmittelbaren Daseyns, und das Resultat derselben ist, daſs sich, die Begriffe des Eins und des Seyns so gefaſst, das Seyn des Eins, d. h. die Realität der Idee, nicht denken läſst.

Ein Anhang zu dieser Antinomie ist der Abschnitt

S. 155, E. — 157, B., welcher ausführt, daſs das Eins ist und nicht ist lasse sich nur dadurch vereinigen, daſs es zu einer andern Zeit ist, zu einer andern nicht ist, d. h. daſs es wird und vergeht, sich trennt und mit sich zusammengeht, sich ähnlich und unähnlich wird, wächst und abnimmt, daſs überhaupt entgegengesetzte Zustände in ihm wechseln. Der Uebergang von einem Zustand in den entgegengesetzten aber müsse, da beide in der Zeit zusammengrenzen, in gar keiner Zeit vor sich gehen, und dieses Auſserzeitliche, zwischen entgegengesetzten Zuständen in der Mitte Liegende, sey eben der Augenblick, in welchem daher dem Eins von allen möglichen entgegengesetzten Eigenschaften weder die eine noch die andere zukomme.

Zweite Antinomie.

Wenn das Eins ist, so folgt daraus für das nicht — Eins:

Thesis.

(S. 157, B. — 159, B.)

Das nicht — Eins muſs Theile haben, denn sonst wäre es Eins. Wenn es aber Theile hat, ist es selbst ein Ganzes, d. h. eine aus Theilen bestehende Einheit. Aber auch jeder Theil muſs eine Einheit seyn. Das nicht — Eins hat also in jedem Betracht Theil an dem Eins. An sich aber ist es von dem Eins verlassen, also unendlich Vieles (denn eine begrenzte Vielheit hätte auch schon die Einheit an ihr) und wird erst durch das Hinzutreten des

Antithesis.

(S. 159, B. — 160, B.)

Auſser dem Eins und nicht — Eins giebt es kein Drittes; das nicht — Eins kann also in keiner Weise an der Einheit Theil haben. Dann ist es aber auch nicht Vieles. Es kommt ihm somit weder Zweiheit noch Dreiheit zu. Also auch weder Aehnlichkeit noch Unähnlichkeit (denn mit jedem dieser Prädikate würde Eines, mit beiden Vieles von ihm ausgesagt). Ebendaher weder Einerleiheit noch Verschiedenheit, weder Bewegung noch Ruhe, weder Wer-

Digitized by Google

Thesis.

Eins begrenzt. Ebendamit aber ist es sich selbst ähnlich und nnähnlich, einerlei mit sich nnd von sich verschieden, in Bewegung nnd Ruhe n. s. w.

Antithesis.

den noch Vergehen, weder Gröſse noch Kleinheit noch Gleichheit, noch sonst irgend eine Eigenschaft.

Resultat: Wenn der Begriff des Eins nnd des Seyns abstrakt gefaſst wird, ist die Realität des Vielen undenkbar; denn seyn könnte es nur, sofern es an der Einheit Theil hätte, sofern es aber von dieser verlassen ist, ist es nichts.

Dritte Antinomie.

Wenn das Eins nicht ist folgt für dieses selbst:

Thesis.

(S. 160, B. — 163, B.)

Sofern das Nichtseyende Eins ist, giebt es von ihm eine Erkenntniſs nnd bestimmte Prädikate, wodurch es sich von Anderem nnterscheidet, die Prädikate der Verschiedenheit, des Dieses und Jenes und Etwas, der Unähnlichkeit nnd Aehnlichkeit, der Ungleichheit (Gröſse und Kleinheit) nnd Gleichheit. Werden aber dem nichtseyenden Eins solche Prädikate zngeschrieben, so muſs ihm auch das Seyn zukommen, denn diese Prädikate werden ihm als wirkliche, seyende beigelegt. Da ihm somit Seyn und Nichtseyn zukommt, muſs es sich auch verändern, also anch bewegen, aber (da es als nichtseyend nicht im Ranme ist und als Eins sich selbst

Antithesis.

(S. 163, B. — 164, B.)

Da das Eins nicht ist, kann ihm das Seyn auf keinerlei Art zukommen, allein der Thesis ihm beigelegten Eigenschaften sind also zu läugnen.

Digitized by Google

Thesis.

gleich bleiben muſs) auch ruhen, also sich verändern und nicht verändern, werden und vergehen, und weder werden noch vergehen.

Das Ergebniſs dieser Antinomie ist die Unmöglichkeit, die Idee als nichtseyend zn denken. Hinsichtlich der Art, wie dieses Ergebniſs gewonnen wird, liegt aller Nachdruck auf dem in der These geführten ontologischen Beweis für das Seyn des Eins, welcher von dem ricbtigen Grundsatz ausgeht, daſs es von dem absolut nicht — Seyenden weder einen Begriff noch Prädikate geben könne. In dem weitern Beweise, daſs das Eins, weil es ist und nicht ist, sich auch verändern n. s. w. müsse, ist nun allerdings eine Lükke; dieser Beweis war aber für die Hervorbringung des Resnltats minder wesentlich, da die Antinomie gebildet ist, sobald gezeigt wird, daſs das nichtseyende Eins doch anch ein Seyn haben müsse. Uebrigens ist es der Mühe werth, die Thesis dieser Antinomie mit der Antitbesis der ersten zn vergleichen, von welcber sie gerade den nmgekehrten Gang nimmt.

Vierte Antinomie.

Wenn das Eins nicht ist, so folgt für das nicht — Eins.

Thesis.

(S. 164, B. — 165, E.)

Das nicht — Eins (τὰ ἄλλα) als solches ist ein Verschiedenes. Vom Eins aber kann es nicht verschieden seyn, da dieses nicht ist; also von sich selbst. Von sicb selbst verschieden seyn kann es aber, da das Eins nicbt ist, nicht dadnrch, daſs es in verschiedene Einheiten, sondern nnr dadurcb, daſs es in verschiedene

Antithesis.

(S. 165, E. — 166, C.)

Da das nicht — Eins nicht Eins ist, kann es auch nicht Vieles seyn, denn das Viele besteht aus vielen Eins. Dann kann es aber aucb nicht als Eins oder Vieles erscheinen, denn von dem Nichtseyenden ist keine Vorstellung oder Erkenntniſs möglich.

Thesis.

Massen getheilt ist, welche selbst keine Einheit in sich haben. Diese Massen nun werden zwar nur als Einheiten, in den Verhältnissen der Zahl, der Gleichheit und Ungleichheit, der Begrenzung und Unbegrenztheit u. s. w. gedacht werden können, in Wahrheit aber sind sie alles dieses nicht, sondern nur das rein auseinandergefallene Viele.

Antithesis.

Somit erscheint es auch nicht als einerlei oder verschieden, berührend oder getrennt u. s. w. Wenn das Eins nicht ist, so ist überhaupt nichts.

Diese Antinomie ist die Gegenseite der vorhergehenden. Wie dort gezeigt war: Es ist unmöglich, die Idee als nichtseyend zu denken, so wird hier gezeigt: Es ist unmöglich, ein Seyendes ohne die Idee zu denken; der ontologische Beweis wird durch den kosmologischen ergänzt. These und Antithese stehen hier übrigens im Grunde nicht im Widerspruch, sofern die erstere nachweist, daſs das nicht — Eins, in wie weit es gedacht wird, nur vermittelst des Eins gedacht werden kann, und die andere, daſs das nicht — Eins gänzlich vom Eins verlassen, gar nicht denkbar ist.

Ueberblickt man die dargestellten vier Antinomieen, so ist vor Allem der Unterschied zu bemerken, welcher zwischen der ersten und zweiten einer — und der dritten und vierten andererseits hinsichtlich der Sicherheit und Allgemeinheit ihrer Ergebnisse stattfindet. Während nämlich in den letztern die Unmöglichkeit, sich die Idee als nichtseyend zu denken, schlechthin bewiesen ist, wird in den erstern die Unmöglichkeit, sich dieselbe als seyend zu denken, nicht ebenso in allgemein gültiger Weise dargethan, sondern als undenkbar nur ein äuſserlich unmittelbares Daseyn und abstraktes Fürsichseyn der Idee nachgewiesen; lieſse sich dagegen noch eine andere Weise des Seyns und eine Beschaffenheit des Eins denken, bei der es die Viel-

heit nicht von sich ausschlöſse, so würde die Idee, so aufgefaſst, von jenen Widersprüchen nicht betroffen. Dieser Umstand, daſs die zwei ersten Antinomieen für das Seyn des Eins, d. h. der Idee, noch einen Ausweg offen lassen, kann schon an sich nicht für zufällig gehalten werden; nimmt man aber hinzu, daſs ohne einen solchen Ausweg sich die ganze Untersuchung in den Widerspruch eines vollkommen skeptischen Resultats verlaufen, und zur Aufhebung der Ideenlehre selbst hinführen würde, so muſs eben dieſs als der eigentliche Zweck derselben erscheinen, durch Zerstörung der falschen Ansichten über die Ideen die richtige indirekt zu begründen. Diese richtige Ansicht aber kann nur diejenige seyn, welche zwar die Wirklichkeit der Ideen anerkennt, aber ihnen weder ein von der Erscheinung (dem Vielen) schlechthin getrenntes, noch ein äuſserlich beschränktes Daseyn zuschreibt, sondern sie als dasjenige erkennt, was, ohne selbst auf sinnliche Weise zu existiren, doch das Wirkliche in allen Erscheinungen ausmacht; logisch ausgedrückt, die Ansicht, daſs die Einheit des Begriffs in der Vielheit der Erscheinung ist, ohne doch selbst eine Vielheit zu werden. Nun ist auch allen sonstigen Darstellungen zufolge das Eigenthümliche der Platonischen Ideenlehre, wodurch sie sich von den analogen Principien Früherer, von dem Eleatischen Eins und dem *νοῦς* des Anaxagoras unterscheidet, und, wenn auch selbst noch mit einer Abstraktion behaftet, wesentlich über diese hinausschreitet, eben dieses, daſs in ihr das Geistige nicht mehr in der Form natürlicher Existenz, nicht mehr als *σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ* oder als feuriger Aether, sondern als schlechthin befreit von aller zeitlichen und räumlichen Beschränktheit, und daſs es nicht unbestimmt, als das Eins oder das Denken überhaupt, sondern als bestimmtes in sich gegliedertes Denken, als Einheit in der Mannigfaltigkeit aufgefaſst ist; also ebendasselbe, was sich als positives Ergebniſs der im zweiten Theil des Parmenides angestellten Untersuchung gezeigt hat. Der Zweck dieses zweiten Theils

Digitized by Google

kann demnach überhaupt dahin angegeben werden: die richtige Ansicht von den Ideen als der Einheit in dem Mannigfaltigen der Erscheinung dialektisch zu bestimmen und zu begründen.

Es ist nun zu sehen, wie sich dieser zweite Theil zu dem ersten verhält. — Den Inhalt des ersten Theils macht, wenn von allen bloſs einleitenden und beiläufigen Bemerkungen abgesehen wird, eine Darstellung der Schwierigkeiten aus, mit welchen die Ideenlehre zu kämpfen hat. Diese Schwierigkeiten sind folgende: 1) Wenn die Dinge an den Ideen theilhaben, so muſs jedes Ding entweder die ganze Idee oder einen Theil derselben in sich haben. Das Erstere ist unmöglich, denn sollte eine und dieselbe Idee in Verschiedenen und Getrennten ganz seyn, so wäre sie von sich selbst getrennt; das Andere ist unmöglich, denn die Idee ist eben die Einheit des Mannigfaltigen, kann daher nicht selbst getheilt seyn (S. 131, A. — E.). 2) Wenn das verschiedenen Dingen Gemeinsame die Idee seyn soll, so müſste ebenso über der Idee und den Dingen wieder ein drittes Gemeinsames stehen, welches sie beide vereinigt, und so fort in's Unendliche; und diese Schwierigkeit bleibt auch bei der Annahme, daſs die Ideen als Urbilder für sich seyen, die Dinge aber ihnen nachgebildet; das einfachste Mittel, ihr zu entgehen, aber, daſs man nämlich die Ideen für bloſs subjektive Begriffe erklärte, würde gleichfalls auf Absurditäten führen (S. 131, E. — 133, A.). 3) Wenn die Ideen für sich bestehen, so haben weder die Verhältnisse der Ideenwelt auf die Erscheinungswelt eine Beziehung, noch die der letztern auf jene, sondern sowohl die Ideen, als die Erscheinungen, sind das, was sie sind, nur in Beziehung auf einander. Die Erkenntniſs an sich also ist nicht eine Erkenntniſs der Erscheinungswelt und unsere Erkenntniſs nicht eine Erkenntniſs der Ideen, ebenso die Macht an sich nicht eine Macht über die Erscheinung, und die Abhängigkeit der Erscheinungswelt keine Abhängigkeit von der Welt der Ideen — wir stehen in keiner Beziehung

zu den Göttern, und die Götter in keiner Beziehung zu uns, (S. 133, B. — 134, E.). — Die Lösung aller dieser Schwierigkeiten in Platon's Sinn liegt in seiner Ansicht über das Verhältniſs der Idee zur Erscheinung, wie dieses schon durch den ersten Grundsatz seiner Philosophie, daſs die Ideen allein das Wirkliche (ὄντως ὄν) seyen, bestimmt ist. Dadurch ist nämlich den Erscheinungen ihre Selbständigkeit gegenüber von den Ideen genommen, sie sind nichts mehr neben diesen, sondern nur die Idee selbst in der Form des Nichtseyns; die Idee ist nicht in der Erscheinung, sondern (wie dieſs der Timäus dadurch ausdrückt, daſs er die materielle Welt in die vorher vorhandenen Dimensionen der Weltseele eingebaut werden läſst) die Erscheinungen sind in den Ideen. Es kann daher nicht mehr davon die Rede seyn, daſs die Idee durch das Theilnehmen der Erscheinungen an ihr zertrennt werde, denn diese Vielheit gehört zur Form der Endlichkeit und des Nichtseyns, das Wirkliche in den vielen Erscheinungen aber ist nur die Eine Idee; es kann nicht mehr ein Drittes, zwischen der Idee und Erscheinung Vermittelndes gefordert werden, da der Erscheinung der Idee gegenüber gar kein selbständiges Seyn, überhaupt das Seyn nur insoweit zukommt, als sie die Idee zu ihrem Inhalt hat; es kann auch nicht gesagt werden, daſs die Ideenwelt nur mit sich selbst, nicht aber mit der Erscheinungswelt, in Verhältniſs stehen könne, denn eben indem sich die Ideen auf einander beziehen, steht die Erscheinungswelt ihrer ganzen Wirklichkeit nach mit den Ideen in Beziehung. Dasselbe aber, was in der Lehre von der alleinigen Wirklichkeit der Ideen konkret ausgedrückt wird, hat im zweiten Theil des Parmenides seinen abstraktern, logischen Ausdruck, indem hier gezeigt wird, einerseits, daſs das Viele ohne das Eins nicht gedacht werden kann, andererseits, daſs das Eins ein solches seyn muſs, welches die Mannigfaltigkeit in sich befaſst; denn aus jenem erstern Satz folgt, daſs das Seyn der Erscheinungswelt (des Vielen — vgl. das Unbegrenzte des Phile-

bus und das ϑάτερον im Timäus) eben nur insoweit Wahrheit hat, als das Eins, der Begriff, in ihr ist, und aus dem Andern, daſs der Begriff wirklich solcher Natur ist, um in der Erscheinungswelt seyn zu können, indem er nicht abstraktes Eins ist, sondern Mannigfaltigkeit in der Einheit.

Hienach bestimmt sich das Verhältniſs des ersten und zweiten Theils dahin, daſs auf die im ersten Theil aufgeworfenen Fragen in Betreff der Ideenlehre der zweite die dialektische Antwort giebt, und der Zweck des ganzen Werks ist kein anderer, als die Ideenlehre möglichen Einwürfen und Miſsverständnissen gegenüber dialektisch zu begründen. Mittelbar ist darin dann freilich auch der von Tennemann angenommene Zweck einer Widerlegung der eleatischen und Heraklitischen Ansicht enthalten, sofern die Ideenlehre diese beiden einseitigen Principien in sich aufhebt; der unmittelbare Zweck des Gesprächs aber kann nicht hierein gesetzt werden, vielmehr, wie schon bemerkt wurde, indem das hier Vorgetragene dem Parmenides in den Mund gelegt wird, so ist damit die Platonische Lehre als die eigentliche Meinung dieses Philosophen selbst dargestellt. Wie Platon zu dieser Darstellung kommt, welche seiner im Sophisten geführten Polemik gegen Parmenides widerstreitet, erklärt sich aus seiner Verehrung gegen diesen Denker, von dem er auch sonst mit der gröſsten Achtung redet, und den er weit über die andern Eleaten erhebt [1]). Eine Veranlassung, dem Parmenides eine mit der eigentlichen eleatischen Lehre unvereinbare Ansicht beizulegen, konnte ihm übrigens der zweite Theil des Parmenideischen Gedichts geben, worin dieser, wenn auch seiner eigenen Erklärung nach nur aus der irrthümlichen Meinung heraus, die Entstehung der Sinnenwelt zu erklären sucht; daſs er mehr, als nur die gewöhnliche Ansicht seiner Schule, in ihm fand, ist auch in der unten angeführten Stelle des Theätet angedeutet.

1) Theaet. 183, E. *Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, αἰδοῖός τέ μοι ἅμα δεινός τε. Συμπροσέμιξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ*

Digitized by Google

Mit dem Bisherigen soll übrigens durchaus nicht geläugnet werden, daſs es Platon im Parmenides auch um Darlegnng der dialektischen Methode zu thun ist; vielmehr ist seiner ansdrücklichen rklärnng hierüber um so eher zu glauben, je mehr es ihm bei seiner Ansicht vom Wesen der Philosophie natürlich und fast nothwendig seyn muſste, mit der Ideenlehre zugleich das Organ für ihre Auffassung, die Dialektik, darzustellen. Wie ihm die Philosophie überhaupt nicht in abgeschlossenen Lehrsätzen, sondern in der lebendigen Verwirklichung des philosophischen Triebs besteht, so ist anch die Ideenlehre nicht etwas Fertiges nnd Rnhendes, ein Inhalt, der für sich, gleichviel auf welche Weise, hesessen werden könnte; die Ideen, so stark er sich immer über ihre objektive Realität ausspricht, sind doch nicht, wie ein in neuerer Zeit gäng nnd gähe gewordenes Vorurtheil meint, Gegenstand einer intellektualen Anschaunng, sondern das einzige Mittel, sie zn erkennen, ist die Dialektik, d. h. die Kunst der Sondernng und Vereinigung der Begriffe. Sollte daher die Ideenlehre gründlich philosophisch behandelt werden, so konnte dieſs nnr anf dialektischem Wege geschehen, und die Ausführnng über die Ideen muſste zngleich eine Darstellung der dialektischen Methode seyn. Ebenso aber auch diese Darstellnng zugleich eine Ansführung über die Ideen; denn nnr in diesen hat die Dialektik ihren wahren Gegenstand (vgl. Rep. VI, 511, A. f. VII, 533, B. ff.); die Abstraktion, die Methode als bloſse Form ohne Inhalt zu betrachten, hat Platon nicht vorgenommen, und auch wir sind nicht berechtigt, dieselbe in einem seiner Werke zu suchen.

Will man nun von der dargelegten Ansicht aus dem Parmenides seine Stelle unter den Platonischen Dialogen anweisen, so erscheint, da der Protagoras nnzweifelhaft einer frühern Zeit angehört, die Frage über frühere oder

---

πρεσβύτῃ, καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον. Φοβοῦμαι οὖν, μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα ξυνίωμεν. τί τε *διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα.*

spätere Abfassung des Phädrus [1]) aber den Parmenides nur wenig berührt, und auch der Gorgias zu heterogenen Inhalts ist, als daſs er mit ihm verglichen werden könnte [2]), als der erste, welcher dem Parmenides den Rang streitig machen kann, der Theätet. Der früher allgemeinen Annahme, daſs der Parmenides zu Platon's spätern Schriften gehöre, hat Schleiermacher [3]) widersprochen, und ihm seine Stelle zwischen dem Protagoras und Theätet angewiesen, indem er ihn als Gegenstück des sich gleichfalls überwiegend mit Darstellung der Methode beschäftigenden Protagoras betrachtet. Die Unmöglichkeit aber, ihn später, als den Theätet zu setzen, wird theils aus ihrem Inhalt, theils aus ihrer Form bewiesen. Hinsichtlich des Inhalts findet es Schleiermacher unmöglich, daſs Platon die im Parmenides enthaltenen Einwürfe gegen jede Theorie von den Begriffen noch vorgebracht hätte, nachdem im Theätet und den folgenden Gesprächen die Räthsel schon gelöst waren; hinsichtlich der Form spricht er das Urtheil aus, die Sprache des Parmenides „zeige sich theils an sich, theils in Vergleich mit jenen als Kunstsprache noch im Zustande

1) Diese Frage ist neuestens namentlich von Hermann (Gesch. u. Syst. d. Plat. Philos. 1. Th. S. 373. ff.) in entgegengesetztem Sinn, als bisher gewöhnlich war, beantwortet worden. Socher (über Platon's Schriften, setzt zwar den Phädrus um etwa 15 Jahre später, als die gewöhnliche Ansicht; dagegen bezeichnet er den Parmenides als „durch keine Zeitbeziehung mit den übrigen Werken Platon's zusammenhängend," und da er selbst ihn für unächt hält, hat er kein Interesse, über seine Abfassungszeit etwas zu bestimmen. Was übrigens jenes Verwerfungsurtheil betrifft, so kann dasselbe, als auf gänzlichem Nichtverstehen des fraglichen Werks beruhend, hier nicht weiter berücksichtigt werden.

2) Denn auch die Beziehung zum Parmenides, auf welche Schleiermacher (Platon's Schriften II, 1. S. 13.) bei Gelegenheit des Gorgias hinweist, gilt nicht sowohl diesem, als den Gesprächen der zweiten Reihe überhaupt.

3) Platon's Schriften I, 2. S. 104. ff.

Digitized by Google

der ersten Kindheit, durch unsicheres Schwanken, durch nicht immer glückliches Greifen nach der richtigen Bezeichnung, und dadurch, daſs sie kaum die wichtigsten Unterschiede in Worten festzuhalten wisse.“ Was nun die letztere Behauptung anbelangt, so muſs deren Prüfung billig so lange ausgesetzt bleiben, bis ein Freund dieser Ansicht ihre Wahrheit im Einzelnen nachgewiesen haben wird, wobei nur zu bedenken wäre, daſs die Sprache im Parmenides, wo es gilt, die abstraktesten Begriffe mit logischer Strenge durch eine Menge verwickelter Beziehungen durchzuführen, mit ganz andern Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, als in den verhältniſsmäſsig konkretern Darstellungen des Theätet und selbst des Sophisten. Den Inhalt betreffend aber, hat zwar Schleiermacher von seiner Ansicht aus ganz Recht, ein Gespräch, dem er gar keinen positiven Inhalt zuschreibt, früher zu setzen, als diejenigen, die einen solchen haben, anders dagegen verhält es sich, wenn im Parmenides nicht bloſs die Aufzählung unbeantworteter Schwierigkeiten, sondern auch ihre Lösung erkannt wird. Dann muſs diese dialektische und ebendaher den Gegenstand im Sinn ihres Urhebers gründlich erschöpfende Lösung nothwendig später seyn, als alles dasjenige, was dieselbe nur auf indirektem Wege, durch Ausscheidung fremdartiger Gebiete von dem der Philosophie vorbereitet. Glaubt aber Schleiermacher [1]) in dem was am Ende des Parmenides über die Unmöglichkeit, sich das Nichtseyende vorzustellen, gesagt wird, eben den Uebergang zum Theätet zu finden, so wird damit das wahre Verhältniſs beider Gespräche umgekehrt. Denn was im Theätet und gründlicher noch im Sophisten untersucht wird, daſs das absolut Nichtseyende auch nicht vorgestellt werden könne, dieſs ist nicht Resultat, sondern Voraussetzung des am Schlusse des Parmenides Ausgeführten [2]); ebendamit aber werden jene Untersuchungen als schon vorhergegangene bezeichnet. In-

1) A. a. O. I, 2. S. 427. f.

2) S. Parm. 166, A vgl. mit Theät. 188, D. ff. Soph. 236, D. ff.

wiefern eine falsche Vorstellung möglich sey, wird im Theätät zunächst nur psychologisch untersucht, und indirekt auf die Erklärung hingedeutet; im Sophisten wird der objektive Grund davon, aber zunächst nur ein formal logischer, durch Zergliederung des Begriffs des Nichtseyenden aufgezeigt; im Parmenides kommt dazu die tiefere metaphysische Begründung, indem dargethan wird, daſs auch die Welt des Nichtseyenden nur durch eine Beziehung auf die Idee vorgestellt und gedacht werden kann; im Timäus wird auf dieser Grundlage der Organismus des Gebiets, in welchem Täuschung möglich ist, dargestellt.

Schon in dem Bisherigen muſste auch der Sophist berührt werden, welcher von allen Gesprächen am Meisten geeignet ist, die Stellung des Parmenides zweifelhaft zu machen, denn er behandelt nicht nur den gleichen Gegenstand, wie jener, das Seyn und das Nichtseyn, sondern er scheint auch durch die Lehre von der Gemeinschaft der Begriffe zu den im Parmenides aufgestellten Antinomieen den Schlüssel zu geben, und sich dadurch als das spätere Werk auszuweisen [1]). In der That aber muſs bei unserer Ansicht vom Parmenides doch auch der Sophist früher gesetzt werden. Wenn dieser nämlich darthut, daſs „an jedem Begriffe viel Seyendes ist, unzählig viel aber des Nichtseyenden" (S. 256, E.) und den Grund davon darin findet, daſs jedem, sofern er mit andern in Gemeinschaft treten kann, ein vielfaches Seyn, sofern er mit ihnen nicht in Gemeinschaft steht, sondern von ihnen verschieden ist, ein Nichtseyn zukommt, so ist damit die im Parmenides gestellte Aufgabe so wenig gelöst, daſs dieser vielmehr die Untersuchung eben von dem Punkte aus fortführt, wo sie der Sophist gelassen hat. Denn der letztere beweist nicht, daſs in den Begriffen, rein für sich betrachtet, etwas liege, das von dem einen zum andern überzugehen nöthigte, sondern nur, daſs die Begriffe miteinander in Gemeinschaft treten können,

1) Vgl. Schleiermacher, Platon's Schriften II, 2. S. 144. f.

Digitized by Google

und in jedem konkreten Dinge ihrer mehrere zusammentreffen [1]); eben dieses Resultat des Sophisten aber setzt der Parmenides als anerkannt voraus, und geht von demselben zu einem höhern Problem über, wenn hier (S. 128, E. ff) Sokrates, der darüber von Parmenides gelobt wird, über Zenon's Beweise gegen das Viele bemerkt: „Glaubst du nicht, es gebe einen reinen Begriff der Aehnlichkeit und einen diesem entgegengesetzten der Unähnlichkeit? an diesen beiden aber habe ich und Du und das Uebrige, was wir Vieles nennen, Antheil? und was nun an der Aehnlichkeit Theil habe, sey insofern und insoweit, als es daran Theil hat, ähnlich, was an der Unähnlichkeit, unähnlich, was an beidem, beides? Wenn aber auch Alles an den beiden entgegengesetzten Begriffen Theil hat, und dadurch sich selbst ähnlich und unähnlich ist, was ist daran Wunderbares? Denn wenn Jemand nachwiese, daſs das Aehnliche an sich unähnlich, oder das Unähnliche ähnlich sey, dann allerdings wäre es, denke ich, zum Erstaunen; wenn er aber nur nachweist, daſs dem, was an diesen beiden Theil hat, beiderlei Eigenschaften zukommen, so halte ich es für nichts Besonderes; ebensowenig, wenn Jemand nachweist, daſs Alles Eins ist, weil es an der Einheit, und zugleich Vieles, weil es auch an der Vielheit Theil hat; sondern nur dann werde ich mich wundern, wenn er zeigen wird, daſs das Eins selbst, als solches, Vieles, und das Viele als solches Eins ist; und ebenso in Betreff alles Uebrigen.“ In dieser Stelle ist ganz deutlich ausgesprochen, was auch in den spätern Verhandlungen über die Ideen liegt, (im Sophisten kommen diese gar nicht als für sich bestehende vor, sondern nur nach ihrer logischen Seite) daſs der Parmenides die Absicht hat, von der Einsicht über die Möglichkeit

1) Man bemerke auch den Ausdruck: ἥ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται, καὶ ὅπῃ μή (S. 253, E.) — τὰ μὲν ἡμῖν τῶν γενῶν ὡμολόγηται κοινωνεῖν ἐθέλειν ἀλλήλοις, τὰ δὲ μή, καὶ τὰ μὲν ἐπ᾽ ὀλίγον, τὰ δ᾽ ἐπὶ πολλά, τὰ δὲ καὶ διὰ πάντων οὐδὲν κωλύει τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι. (S. 254, B.)

und Wirklichkeit einer Gemeinschaft der Begriffe zu der über ihre Nothwendigkeit fortzuführen, und um uns gar keinen Zweifel darüber zu lassen, daſs damit auf den Sophisten hingewiesen werden soll, wird hier dasselbe Beispiel, an welchem dort die Gemeinschaft der Begriffe aufgezeigt war, mit der Erklärung wiederholt, daſs eine solche Nachweisung gar nichts Besonderes enthalte [1]). Wenn aber Schleiermacher alle Schwierigkeiten des Parmenides im Sophisten durch die „Art, wie das wesentliche Seyn und das Seyn in einem andern Sinne, durch Gemeinschaft nämlich, und so auch das ursprünglich Seyende und das Seyn im Gebiete der Gegensätze hier auseinandergehalten sind," gelöst glaubt, so war ohne Zweifel der volle Scharfsinn dieses Mannes nöthig, um in den dürftigen Andeutungen der genannten Art, welche der Sophist giebt, eine genügende Lösung der gewichtigsten Einwürfe gegen die Ideenlehre zu finden. Denn wenn hier zwischen solchen Begriffen unterschieden wird, welche ihrer Substanz nach identisch sind, und solchen, von welchen einer den andern nur als Prädikat an sich hat, ferner zwischen dem Seyn selbst und demjenigen, welchem nur das Prädikat des Seyns zukommt, so ist mit diesem rein logischen Unterschiede über den metaphysischen zwischen dem wahren Seyn und dem aus Seyn und Nichtseyn gemischten noch nichts aus-

1) Soph. 251, A. *Λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τά τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναί φαμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τἆλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, οὕτως ἓν ἕκαστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν.*

Parm. 129, C. *εἰ δ' ἐμὲ ἕν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλά, τί θαυμαστόν; λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφαίνειν, ὡς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιᾷ μου ἐστίν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερᾷ· καὶ ἕτερα μὲν τὰ πρόσθεν, ἕτερα δὲ τὰ ὄπισθεν· καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως· πλήθους γάρ, οἶμαι, μετέχω· ὅταν δὲ ἕν, ἐρεῖ ὡς ἑπτὰ ἡμῶν ὄντων εἷς ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος, μετέχων καὶ τοῦ ἑνός· ὥστε ἀληθῆ ἀποφαίνοι ἀμφότερα.*

gesagt, noch weniger kann darin eine Lösung der mit dem Begriffe des reinen Seyns verbundenen Schwierigkeiten gefunden werden; vielmehr kommen diese Schwierigkeiten hier noch gar nicht zum Vorschein, sondern die, welche angeführt und beantwortet werden, betreffen alle nur das Seyn im gewöhnlichen Sinne, ohne daſs noch das wahrhaft Wirkliche und das Wirkliche der Erscheinung einander entgegengesetzt würden. — Ebendaher kann es auch Schleiermacher nicht zugegeben werden, daſs „durch die Art, wie im Sophisten das Seyende zu den Gegensätzen herabgeführt wird, sowie durch die hier vorkommende Behandlung der Selbigkeit und Verschiedenheit der Grund zum Timaios dialektisch vollkommen gelegt ist.“ Das Seyn wird hier nicht zu den Gegensätzen herabgeführt, söndern es ist das Seyn in der Welt der Gegensätze von dem wahren Seyn noch gar nicht scharf geschieden, und eine solche Scheidung konnte auch hier noch nicht vorgenommen, überhaupt, weil es sich zunächst nur darum handelt, den Begriff der Täuschung zu finden, und für diesen Zweck das Gebiet, auf welchem Täuschung möglich ist, zu durchforschen, von dem der philosophischen Erkenntniſs vorbehaltenen ὄντως ὄν noch gar nicht bestimmter gesprochen werden. Und wenn auch in der Behandlung der Begriffe des Selbigen und Verschiedenen eine Vorbereitung auf den Timäus gefunden werden kann, so haben doch diese Begriffe hier zunächst nur eine logische Geltung, und der Sinn, in dem sie gebraucht werden — so wenig auch die Abhängigkeit des Metaphysischen vom formal Logischen geläugnet werden soll — ist doch ein ganz anderer, als der naturphilosophische im Timäus; während dagegen der Parmenides sich als weit unmittelbarere Vorbereitung auf diesen ankündigt nicht nur durch die Ausführungen über das Eins und nicht — Eins, (namentlich das letztere entspricht ganz dem μὴ ὄν des Timäus), über die Begriffe der Veränderung und Bewegung, des Entstehens und Vergehens, der Zeit, des Augenblicklichen und der Masse, son-

dern auch durch seinen Hauptinhalt, den Beweis für das überweltliche Seyn der Ideen, welche Lehre den Ausgangspunkt des Timäus, wie mehrerer anderer Gespräche, ausmacht.

Doch nicht bloſs im Hauptinhalt des Parmenides, mit dem des Theätet und Sophisten verglichen, sondern auch in einzelnen Aeuſserungen und Ausführungen der drei Gespräche sucht Schleiermacher die frühere Abfassungszeit des erstgenannten derselben nachzuweisen. Schon zu Theät. 143, B. f. wird bemerkt, daſs der hier ausgesprochene Tadel der nur wiedererzählten Gespräche der Schleiermacherschen Anordnung zur Bestätigung diene. „Denn wobei konnte jene Form dem Platon eher beschwerlich geworden seyn, als bei dem Parmenides“ [1]? Aber für's Erste liegt in der Stelle des Theätet nicht, daſs ihm jene Form schon wirklich beschwerlich geworden sey, sondern nur, daſs er fürchte, sie möchte es werden; sodann ist ja der gleichfalls nur wiedererzählte Protagoras jedenfalls früher, als der Theätet; und endlich läſst sich beim Parmenides, auch wenn er jünger ist, als dieser, ein triftiger Grund für seine Form angeben, das Interesse nämlich, welches Platon hatte, durch genaue Beschreibung der Umstände, unter welchen die Unterredung stattgefunden, den Sokrates und seine Philosophie auf glaubhafte Weise mit Parmenides und den Eleaten in Verbindung zu setzen. Dieses konnte er aber nur in einem wiedererzählten Gespräche; denn auf ähnliche Art, wie im Theätet, eine Einleitung voranzuschicken und dann das Gespräch selbst ablesen zu lassen, dieſs wäre doch zu einförmig gewesen. — Mehr zu beachten ist, daſs sowohl im Theätet als im Sophisten ein früheres Zusammentreffen des Sokrates mit Parmenides erwähnt wird [2], welches unsern Dialog als schon vorhanden vorauszusetzen

1) Platon's Schriften, II, 1. S. 498.

2) Theaet. 183, E. Soph. 217, C. Vgl. Schleiermacher Platon's Schriften, II. 2, 144.

scheint. Und es läſst sich nicht läugnen, daſs wenigstens die Stelle des Sophisten, für sich allein betrachtet, am Natürlichsten auf denselben bezogen würde, indem hier nicht bloſs von einer Zusammenkunft mit Parmenides, sondern auch von Reden, die Sokrates von diesem gehört habe, und selbst von der Form dieser Reden gesprochen wird. Doch läſst sich auch diese Erwähnung der katechetischen Redeform, ohne daſs der Dialog Parmenides schon geschrieben, oder auch nur der Plan dazu gefaſst gewesen wäre, durch die Annahme erklären, daſs Platon dadurch nur im Allgemeinen die dialektischen Gespräche auch ihrer Form nach an die eleatische Philosophie anknüpfen wolle; daſs aber in beiden Stellen, fast mit denselben Worten, die Altersstufe des Parmenides und Sokrates angegeben wird, um die chronologische Möglichkeit jener Unterredung darzuthun, ist auch ohne alle Nebenabsicht ganz natürlich, und ebenso die zweimalige Erwähnung jenes Zusammentreffens selbst, dasselbe als historisch vorausgesetzt, gar nicht auffallend. Noch weniger kann in dem, was der Theätet zum Lobe des Parmenides sagt, die Absicht gefunden werden [1]), das gleichnamige Platonische Gespräch gegen Miſsdeutungen zu vertheidigen.

Auſser diesen direkten Andeutungen ergiebt sich nach Schleiermacher auch aus einer Vergleichung verwandter Stellen in den drei Gesprächen die Ueberzeugung, daſs der Parmenides das älteste unter denselben seyn müsse, indem die zwei andern theils manche nachträgliche Erläuterung zu diesem enthalten, theils in den entsprechenden Abschnitten eine sicherere Hand und groſsartigere Methode zeigen [2]). Einzelne Stellen, welche er als Belege hiefür gebraucht, sind; Theät. 154, C. — 155, B. Ebdas. S. 181, C. D. und die Stelle des Sophisten vom Einen und Ganzen S. 244, B. ff. [3]). — In der erstgenannten Stelle findet er es wahr-

1) Mit Schleiermacher, Platon's Schriften, II, 1, 181.

2) Ebdas. II, 1, 182. II, 2, 144.

3) Platon's Schriften II, 1, 502. 512. II, 2, 144.

Digitized by Google

scheinlich, Platon habe die Beispiele über die Veränderungen der Gröſsenverhältnisse herbeigezogen, um einige schwer verständliche Stellen des Parmenides [S. 152, A. — E. 154, C. — 155, C] deutlich zu machen. Doch giebt er selbst zu, daſs diese Beispiele auch ganz abgesehen von jener Beziehung hier am Platze sind. Und mit Recht; mit derselben wenigstens wären sie es nicht. Denn um das im Parmenides ernstlich Vorgetragene zu erläutern, können nicht Beispiele gebraucht werden, welche einer von Sokrates bekämpften Ansicht zur Stütze dienen, und daher mit dieser selbst wankend werden; überdieſs aber bedürfen weder jene Stellen des Parmenides einer solchen Erläuterung, noch können sie dieselbe hier finden, wo das dort auf seinen präcisen Ausdruck Gebrachte und aus dem richtigen Grund Erklärte als Gegenstand der Verwunderung aufgestellt wird. — Die zweite Stelle des Theätet soll die Absicht haben, die im Parmenides [S. 138, B.] nicht weiter begründete Annahme, daſs alle Bewegung entweder ἀλλοίωσις oder φορὰ sey, zu vertheidigen und zu erklären, und hierauf durch die Worte: πάσχωμεν ἄν τι καὶ δέῃ ausdrücklich hingedeutet seyn. Allein diese Worte sind nicht bloſs auf die ganz beiläufige und kurze Erörterung über die zwei Arten der Bewegung zu beziehen, die für den Zusammenhang viel zu unwichtig ist, als daſs dem Sprechenden hier Groſses widerfahren könnte, sondern auf die ganze Untersuchung; abgesehen hievon aber hat die Stelle des Theätet, wie Schleiermacher selbst zugiebt, weit eher das Ansehen, die frühere zu seyn, da sie den Unterschied der Veränderung und der räumlichen Bewegung erst erläutert, während der Parmenides denselben als bekannt voraussetzt. — Und dasselbe findet sich auch in Soph. 244, B. ff. mit Parm. 143, A. B. 145, A. verglichen; denn daſs in dem seyenden Eins das Eins von seinem Seyn unterschieden ist, wird im Sophisten erst bewiesen, im Parmenides aber ohne Weiteres zugegeben, und dabei die ganze im Sophisten ausführlich begründete Lehre von dem Unterschiede des substantiellen

und accidentellen Seyns (des Seyns, welches dem Eins, als solchem, und des Seyns, welches ihm nur als seyendem, d. h. durch Theilnahme, zukommt) vorausgesetzt; ebenso, daſs jedes Ganze Anfang, Mitte und Ende habe, wird im Parmenides ohne Anstand zugegeben, im Sophisten aus den Parmenideischen Versen abgeleitet. Was aber die Methode betrifft, welche in dem letztern groſsartiger und sicherer seyn soll, so ist allerdings nicht zu läugnen, daſs das Verfahren hier klarer ist, und weniger eine sophistische Färbung hat; dieser Unterschied muſste sich aber daraus nothwendig ergeben, daſs Platon im Sophisten in seinem eigenen Namen gegen eine fremde Ansicht auftritt, während er im Parmenides aus einer Voraussetzung über die Natur des Eins, welche nicht die seinige ist, argumentirend das Unrichtige dieser Voraussetzung durch sophistische Folgerungen aus derselben hervorheben muſste. Ebenso, wie in den oben bemerkten, verhält es sich aber auch noch in einigen andern Fällen, indem z. B. der im Sophisten (S. 254, D. ff.) erörterte Begriff des Unterschieds (θάτερον), und daſs er von dem Begriffe des Seyns verschieden sey, im Parmenides (S. 143, B. u. A.) nicht weiter ausgeführt, und der Unterschied zwischen den selbständigen und den bloſsen Verhältniſsbegriffen, welcher im Sophisten (S. 255, C.) doch wenigstens erst erfragt werden muſs, hier (S. 133, C.) als sich von selbst verstehend vorausgesetzt wird. Weit entfernt also, daſs der Theätet und Sophist auf den Parmenides zurückweisen, zeigt sich dieser vielmehr auch im Einzelnen auf die in jenen geführten Untersuchungen gegründet.

Auf spätere Gespräche, als der Sophist, dagegen finden sich im Parmenides keine Hindeutungen, vielmehr scheint er in denen, welche nach dem Sophisten und Politikus geschrieben sind, durchaus vorausgesetzt zu werden. Während wir nämlich in den Gesprächen bis zum Politikus eine aufsteigende Reihe von indirekten Untersuchungen er-

blicken, welche alle in der Ideenlehre ihren Mittelpunkt, und im Parmenides ihre Vollendung haben, so werden in allen späteren über diese Lehre keine nenen Untersuchungen mehr angestellt, sondern dieselbe wird als fertig und anerkannt vorausgesetzt; daſs die Eigenschaften der Dinge aus einer Theilnahme an den Ideen abznleiten sind, dieses im Eingang des Parmenides noch so problematisch Vorgetragene wird im Phädon (S. 100, D. f.) als das Allergewisseste ausgesprochen, und ebenso im Gastmahl von der Idee mit einer Ruhe und Sicherheit geredet, welche nnr möglich war, wenn die dialektische Untersuchung über das Seyn und Wesen derselben voransgieng, und welche sich von der prophetischen Ankündigung der Ideenlehre im Phädrus merklich unterscheidet; fast ausdrücklich citirt wird der erste Theil des Parmenides im Philebus S. 14, C. ff.; von der Republik nnd dem Timäus vollends wäre es überflüssig beweisen zu wollen, daſs sie die Erörterungen des Parmenides hinter sich haben; mehreres den Timäus Betreffende ist in dem oben Bemerkten enthalten.

Durch alles dieses wird nun dem Parmenides seine Stelle zwischen dem Sophisten und dem mit diesem zusammenhängenden Politikus einer — und dem Gastmahl nnd Phädon andererseits angewiesen. Schon durch diese Stellung wird der Gedanke nahe gelegt, ob nicht vielleicht eben in unserem Gespräche das dritte Glied für die nach gewöhnlicher Ansicht unvollendete Trilogie zu snchen sey, deren zwei erste Theile der Sophist und Staatsmann ausmachen [1]); die Bestätignng dieses Gedankens aber und der ganzen bisher ausgeführten Ansicht giebt die Betrachtung der im Parmenides befolgten Methode. Diese steht nämlich nicht bloſs mit ihrer groſsartigen dialektischen Sicherheit über dem elementarischen Verfahren des Gorgias und Theätet, in denen das Wesen der Definition erst ausführ-

1) Vgl. Ast, Platon's Leben und Schriften, S. 240.

lich erörtert wird, sondern sie verhält sich auch zu dem des Politikus und Sophisten so, daſs sie zwar in der Hauptsache damit übereinkommt, doch aber bereits auch darüber hinausgeht. Die diesen beiden Gesprächen eigenthümliche Methode besteht im Wesentlichen darin, daſs in Beantwortung der Frage nach dem Begriff einer bestimmten Kunst zugleich das dieser Kunst angehörige Gebiet der objektiven Welt durchforscht, und unter dem Vorgeben, daſs es sich nur um Aufsuchung jener Definition handle, eine Masse spekulativer Bestimmungen gegeben wird. So ist im Sophisten in die Frage nach dem Begriff des Sophisten die Erörterung über das Gebiet, in welchem Täuschung möglich ist, und den Begriff des Nichtseyns, im Politikus in die Frage nach dem Begriff des Staatsmanns die Untersuchung über das Wesen der Gesetzgebung und über den aller Einrichtung sittlicher Zustände zu Grunde liegenden Begriff des Maſses verschlungen. Ebenso giebt sich der Parmenides die Miene, daſs es ihm nur darum zu thun sey, den Begriff der Dialektik, d. h. den des Philosophen [1]), an einem Beispiel anschaulich zu machen, in dieser Ausführung selbst aber wird das Gebiet, mit welchem es der Philosoph zu thun hat, das der Ideenwelt, nach seinem Wesen und seinem Unterschied von der Erscheinungswelt dialektisch dargestellt. Und diese Aehnlichkeit, weil sie das Wesen der in den genannten Gesprächen befolgten Methode betrifft, überwiegt weit die Verschiedenheit, welche im Aeuſserlichen zwischen dem Parmenides und den zwei andern Dialogen stattfindet, daſs nämlich in jenem weder die

---

1) Ast a. a. O. läugnet, dass der vollendete Dialektiker schon der wahrhafte Platonische Philosoph sey, aber der Methode nach betrachtet ist er diess allerdings, (S. Soph. 253, C. — E.) und dass es für diese Methode keinen andern Gegenstand giebt, als die Ideen, hat Platon gleichfalls ausgesprochen. Vgl. Rep. VII, 534, A. u. A.

dialogischen Personen dieselben sind, wie in diesen, noch die Untersuchung auf demselben Wege logischer Eintheilung geführt wird; besonders da diese beiden Umstände auch bei der Annahme, der Parmenides sey der im Sophisten verheiſsene φιλόσοφος, erklärlich sind, und eben mit der in ihm weitergeschrittenen Darstellung zusammenhängen. Denn jene spielende und sich selbst persifflirende logische Methode war wohl am Platze, wo es darauf ankam, Künste, die in der Erscheinungswelt ihren Gegenstand haben, aus der Menge anderer ähnlich scheinender auszusondern, nicht aber, wo von der Philosophie die Rede war, welche unter die andern Künste auch nicht scheinbar subsumirt werden konnte, sondern ihr Gebiet erst durch dialektische Vernichtung aller Ansprüche der Erscheinungswelt, von welcher deſswegen auch der Parmenides ausgeht, erobern muſs; ebendaher aber war es schicklich, in der Darstellung des Philosophen nicht eine bloſse Definition zu geben, sondern ihn selbst vorzuführen, wie er den Begriff seiner Kunst thatsächlich darlegt. Womit übrigens nicht geläugnet werden soll, daſs Platon eine der des Sophisten und Staatsmanns auch äuſserlich ähnliche Untersuchung beabsichtigt zu haben scheint, und vielleicht durch irgend eine äuſsere Veranlassung in der Ausarbeitung der Trilogie unterbrochen, dann um so lieber die im Parmenides angewandte Form wählte. Um wie viel passender sich aber der durchaus dialektische Parmenides an den Sophisten und Politikus anschlieſst, als die in ihrer ganzen Form und Anlage so auffallend von diesem verschiedenen Gespräche, welche Schleiermacher vorschlägt, das Gastmahl und der Phädon, bedarf wohl keiner besondern Auseinandersetzung.

III.

Die Darstellung der Platonischen Philosophie bei Aristoteles.

Google

Digitized by Google

§. 1.

Inwiefern ist von Aristoteles eine getreue Darstellung der Platonischen Philosophie zu erwarten?

Es ist unstreitig für jeden, welcher sich mit der Platonischen Philosophie beschäftigt, von hohem Interesse, neben Platon's eigenen Aussprüchen auch die Aeuſserungen seines Schülers Aristoteles über ihn zu vernehmen; denn wenn irgendwoher eine Aufklärung über die Dunkelheiten seines Systems und eine Ergänzung seiner Lücken zu hoffen ist, so scheint es müsse dieſs hier der Fall seyn, wo uns über den genialsten Denker unter den Alten der Einzige, welcher ihm den Rang streitig machen kann, Bericht erstattet. Machen wir jedoch den Versuch, Aristoteles als Quelle für die Platonische Philosophie zu gebrauchen, so zeigt sich die merkwürdige Erscheinung, daſs wir aus ihm ein ganz anderes Bild derselben bekommen, als aus den Platonischen Werken. Vieles hier mit groſsem Nachdruck Vorgetragene ist dort fast übergangen; Anderes, wovon sich hier kaum schwache Anklänge zu finden scheinen, tritt bei Aristoteles in den Vordergrund; einzelne Lehren, die schon im Ausdruck auffallend mit der Aristotelischen Terminologie übereinstimmen, und die wir in Platon's Schriften vergeblich suchen, werden ihm zugeschrieben; das ganze System erscheint uns des idealen Glanzes, den ihm Platon so gerne giebt, entkleidet, und auf abstrakte Dogmen zurückgeführt. Aristoteles Berichte über Platon sind daher die Hauptstütze der Ansicht, daſs dieser Philosoph in seinen Werken nur die exoterische Seite seiner Lehre bekannt gemacht, ihr Inneres dagegen bloſs vertrauteren Schü-

Digitized by Google

lern in lebendiger Rede aufgeschlossen habe. Widerlegt sich jedoch diese Hypothese schon im Allgemeinen durch die psychologische Unmöglichkeit davon, dafs ein Schriftsteller in den grofsartigsten Erzeugnissen seines Geistes nur die leere Schaale seiner Ansichten geben sollte, so scheint es doch auch nicht minder mifslich, alle jene Differenzen auf Rechnung des Berichterstatters zu setzen, von welchem, als dem ächtesten Schüler Platon's, wir am Ehesten ein treues Bild seiner Philosophie erwarten sollten. Soll nun aber im Einzelnen ausgemacht werden, welche jener Abweichungen in der Aristotelischen Auffassungsweise, welche in verschiedenen Darstellungen oder veränderten Ansichten von Seiten Platon's selbst ihren Grund haben, so ist diese Untersuchung in die Schwierigkeit verwickelt, dafs sie zur Beantwortung der Frage, in welches Mannes Schriften die ächtere Darstellung der Platonischen Lehre zu suchen sey, keine anderen Data hat, als eben diese Schriften, so dafs ein Zirkel im Beweis unvermeidlich scheint. Glücklicherweise jedoch führt sie auch auf Punkte, bei welchen diese Data vollkommen ausreichen, um sich ein Urtheil zu bilden. Diefs ist nämlich da der Fall, wo Aristoteles nicht nur im Allgemeinen etwas als Platonische Lehre anführt, sondern auch noch vorhandene Schriften des Philosophen nennt, in denen sich eine bestimmte Ansicht ausgesprochen finde. Hier ist die Ausflucht abgeschnitten, dafs er für seine Darstellung noch besondere uns unbekannte Quellen gehabt haben könne; hat man sich aber erst aus solchen Stellen eine Anschauung von der Art gebildet, wie er fremde, namentlich Platonische Ansichten darstellt, so ist die Möglichkeit gegeben, auch da, wo er seine Quelle nicht nennt, mit historischer Wahrscheinlichkeit zu entscheiden, ob seiner Darstellung andere Lehren zu Grunde liegen, als die, welche uns auch sonst für Platonisch bekannt sind.

Ueberblickt man nun die grofse Anzahl von Stellen, in denen bestimmte Platonische Schriften von Aristoteles

citirt werden [1]), und vergleicht diese Schriften selbst mit der hier gegebenen Darstellung ihres Inhalts, so ergiebt

1) Ein gedrängtes Verzeichniss derselben mag hier folgen, da das von Trendelenburg (in der schätzbaren Schrift: Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata S. 13—20.) gegebene nicht ganz vollständig ist. — *Apol.* 27, B. ff. wird ohne Zweifel angeführt Rhet. II, 23. S. 1398, A, 15. III, 18. 1419, A, 8. ff. (dass in dieser Stelle der Ausspruch nicht, wie Aristoteles gewöhnlich bei Citaten aus einer fremden Schrift thut, im Präsens, sondern im Präteritum angeführt ist, macht nichts aus; dasselbe findet sich auch sonst, wiewohl selten, z. B. Rhet. I, 9. 1367, B, 8. Allerdings aber scheint dadurch eine Aeusserung oder Ansicht als dem histoachen Sokrates angehörig bezeichnet zu werden.) — Der *Euthydem* soll nach Trendelenburg de soph. el. c. 20. 26. 34. citirt werden; aber c. 20., wo Euthydem genannt wird, ist nicht das Platonisebe Gespräch dieses Namens, sondern der Sophist Euthydem gemeint, denn in jenem Gespräch findet sich das Angeführte nicht; wenn aber nur im Euthydem vorkommende Paralogismen im Allgemeinen erwähnt werden, folgt nicht, dass sie aus diesem genommen sind. — Das *Gastmahl* (S. 192, C. ff.) wird Polit. II, 4. 1262, B, 11. unter dem Titel: ἐρωτικοὶ λόγοι citirt; die *Gesetze* ausser den S. 1. angeführten Stellen noch in der apokryphischen, obwohl neuerlich wieder von Weisse (Aristoteles von der Seele und von der Welt. 1829.) vertheidigten Schrift περὶ κόσμου c. 7. 401, B, 24. ff. (vgl. Legg. IV, 715, E. ff.); der *Gorgias* (S. 482, E. ff.) De soph. el. c. 12. 173, A, 8.; der *kleinere Hippias* Metaph. V, 29. 1025, A, 6. ff. Auf den *Lysis* soll sich Mehreres von dem beziehen, was Eth. Nic. VIII, 2. 9. 10. M. Mor. II, 11. Eudem. VII, 2. 5. als fremde Ansicht über die Freundschaft angeführt wird; diese Beziehung ist jedoch nicht nothwendig. *Menexen.* 235, D. wird Rhet. I, 9. 1367, B, 8. III, 14. 1415, B, 30. citirt; *Meno* 81. ff. Analyt. pri. II. 21. 67, A, 21. Meno 80, D. f. Anal. post. I, 1. 71, A, 29. Die Meno S. 73. auseinandergesetzte Ansicht wird Polit. I, 13. 1260, A, 20. ff., aber als Sokratisch, angeführt. Auf *Phaedo* 100, B. ff. beruft sich De gen. et corr. II, 9. 335, B, 9. ff.

Digitized by Google

sich als die hervorstechendste Eigenthümlichkeit dieser letztern die durchgängige Neigung, Platon's Aeuſserungen auf

Metaph. I, 9. 991, B, 3. (XIII, 5. 1080, A, 2.); über Phaedo 111, C. ff. handelt Meteorol. II, 2. 355, B, 32. ff. Die *Phaedr.* 245, E. gegebene Definition der Seele wird Top. VI, 3. 140, B, 3. und Metaph. XII, 6. 1071, B, 33. angeführt; das Gespräch selbst Rhet. III, 7. 1408, B, 20. (wohl mit Beziehung auf S. 237, A. 241, E. 257, A. und ähnliche Stellen). Auf den *Philebus* nimmt Eth. Nic. X, 2. VII, 12—15. M. Mor. II, 7. Rücksicht; vergl. §. 5. Die Stelle des *Politikus* S. 302, E. ff. scheint Arist. Polit. IV, 2. 1289, B, 5. ff. im Auge zu haben; auf den *Protagoras*, wiewohl das Gespräch nirgends genannt ist, könnte sich Eth. Nic. VII, 3. 1145, B, 23. ff. Eud. III, 1. 1229, A, 15. beziehen, wo die Protag. 352, B. ff. 360, D. ausgesprochenen Ansichten als Sokratisch angeführt sind. Auf die *Republik* beziehen sich, theils mit theils ohne Nennung des Gesprächs: Polit. II, 1—4. c. 12. 1274, B, 9. ff. IV, 4. 1291, A, 10. ff. IV, 7. 1293, B. (vgl. Rep. VIII. IX.) V, 12. 1316, A. B. (vgl. Rep. VII, 545, C. ff.) VII, 7. 1327, B, 38. ff. (s. Rep. II, 375. f.) VIII, 7. 1342, B, 23. (Rep. III, 398, C. ff.) M. Mor. I, 34. 1194, A, 6. (Rep. II, 369, E.) Rhet. III, 4. 1406, B, 32. (Rep. V, 469, E.). Eth. Nic. I, 2. 1095, A, 32. (Rep. VI, 511, B. f. VII, 533, C. ff.) X, 2. VII, 12—15. (vgl. Rep. IX, 583, B. ff.) De mundo 7. 401, B. (vgl. Rep. X, 617, B. f.) Eine Hinweisung auf den *Sophisten* (S. 236, D. ff.) enthält ohne Zweifel Metaph. VI, 2. 1026, B, 14. (XI, 8. 1064, B, 29.), und XIV, 2. 1089, A, 2. (vgl. Soph. 237. ff.) Auf ebendenselben wird von Weisse (Anm. zu Arist. Physik S. 269.) nach dem Vorgang der griechischen Commentatoren auch Phys. I, 3. 187, A. bezogen, und diese Stelle eben um jener Beziehung willen für unächt erklärt; sie geht aber auf die Lehre Demokrit's, die als im Vorhergegangenen erwähnt auch c. 5. 188, A, 22. vorausgesetzt wird. Die *Theätet.* 181, C. f. gegebene Bestimmung der φορά wird Top. IV, 2. 122, B, 26. f. kritisirt, und Theät. 171, E. ff. Metaph. IV, 5. 1010, B, 12. angeführt. Am Häufigsten unter allen Platonischen Schriften jedoch wird des *Timäus* Erwähnung gethan. Man vgl. Tim. 52. Phys. IV, 2. 209, B, 11. 210, A, 2.

bestimmte positive und empirisch gültige Lehrsätze zurückzuführen, und aus diesem Gesichtspunkt zu kritisiren. Hieraus gehen dann näher folgende Züge hervor:

Erstlich: Bei der Darstellung Platonischer Ansichten ist die Aufmerksamkeit des Aristoteles vorherrschend auf die einzelnen Resultate gerichtet, ohne daſs dieselben immer im Zusammenhang des Ganzen betrachtet würden. Einen Beleg hiefür giebt das, was im zweiten Buche der Politik über die Republik und die Gesetze gesagt ist. Schon die treffende Kritik der Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft in den fünf ersten Kapp. dieses Buchs hat wenigstens den Mangel, daſs sie auf den innern Zusammenhang dieser Forderungen mit dem Ganzen des Platonischen

---

Tim. 37, C. ff. Phys. VIII, 1. 251, B, 17.
— 28, B, ff. 32, C. De coel. I, 10. 280, A, 28. ff.
— 40, B. De coel. II, 13. 293, B, 30. ff.
— 56, A. De coel. III, 1. 299, B, 31. ff. IV, 2. 308, B, 4.
— 30, A. 52, D. ff. De coel. IV, 2. 300, B, 17. ff.
— 53, C. ff. De coel. IV, 5. 304, A, 7. ff.
— 50, D. f. De coel. IV, 8. 306, B, 18. ff.
— 48, E. ff. De gen. et corr. II, 1. 329, A, 13. ff.
— 54, B. ff. 56, C. De gen. et corr. II, 5. 332, A, 29.
— 35, A. ff. 36, C. ff. De an. I, 2. 404, B, 16. ff. I, 3. 406, B, 25. ff.
— 45, B. ff. De sens. et sens. c. 2. 437, B, 11. ff.
— 79. De resp. c. 5. 472, B.
— 34, B. ff. Metaph. XII, 6. 1072, A, 2.

Die Atomenlehre des Timäus behandelt De gen. et corr. I, 2. 315, B, 30. Ebd. c. 8. 325, B, 24. ff. In derselben Schrift I, 2. 315, A, 29. ff. wird gesagt, Platon habe im Timäus nicht vom Wachsen u. s. w. geredet, und II, 1. 329, A, 13. ff. über die Darstellung der Lehre von der Materie im Tim. etwas bemerkt. Trendelenburg (a. a. O. S. 19.) findet auch De gen. et corr. II, 3. 330, B, 16. in den Worten: καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν ein Citat von Tim. 35.; doch ist dieses nicht wahrscheinlich. Vergl. Brandis De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono S. 12. f.

Idealismus keine Rücksicht nimmt, sondern dieselben nur rein für sich nach ihrer Zweckmäſsigkeit und Ausführbarkeit betrachtet. Doch könnte man sich dieses gefallen lassen, da es Aristoteles hier nicht um eine historische Beurtheilung Platon's, sondern nur um eine dogmatische Ansicht über die genannten Punkte zu thun ist. Auffallender ist, daſs auch c. 12. (S. 1274, B. 9. ff.) mit Uebergehung alles nicht unmittelbar zur Gesetzgebung Gehörigen nur die Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft und die Gesetze über die Syssitien der Weiber, über die Trinkgelage und über die Uebung der linken Hand im Gebrauch der Waffen als das Eigenthümliche der Platonischen Verfassung genannt werden. Hier zeigt sich unstreitig eine Richtung auf die einzelnen äuſserlichen Bestimmungen, welche zwar bei dem logischen Charakter des Aristotelischen Philosophirens, und dem hier durchgängig vorherrschenden Streben nach konkreter Bestimmtheit wohl zu erklären ist, aber dem Eindringen in den Geist und Zusammenhang eines so idealistischen Systems, wie das Platonische, unmöglich förderlich seyn konnte. In besonderem Maaſse tritt aber jene Richtung auf die äuſserlichen Resultate in der Vergleichung der Republik und der Gesetze hervor, welche in dem sechsten Kap. enthalten ist. „In der Republik,“ heiſst es hier, „hat Sokrates nur über ganz Weniges Bestimmungen gegeben, über die Weiber- und Kindergemeinschaft, das Vermögen, und die Staatsverfassung, im Uebrigen hat er das Gespräch mit anderweitigen Reden, und den Vorschriften über die Bildung der Hüter des Staats ausgefüllt. Von den Gesetzen aber enthält der grössere Theil wirkliche Gesetze, und er hat nur wenig über die Verfassung gesagt. Und während er diese für die Staaten anwendbarer machen will, führt er sie doch allmählig wieder auf die Verfassung der Republik zurück. Denn auſser der Weiber- und Gütergemeinschaft giebt er für beide Verfassungen in Allem dieselben Bestimmungen; in

Digitized by Google

beiden findet sich dieselbe Erziehung, dieselbe Enthaltung von gemeiner Arbeit und dieselbe Einrichtung der gemeinsamen Mahle; nur sollen in dem Staat der Gesetze auch Syssitien der Weiber seyn, und die Zahl der Bewaffneten wird in der Republik auf 1000 festgesetzt, hier auf 5000". In der Beurtheilung dieser Parallele darf man zwar gleichfalls nicht vergessen, daſs die ganze Erörterung, aus deren Veranlassung die Platonischen Verfassungen kritisirt werden, von der dogmatischen Frage ausgegangen war, wie weit die Gemeinschaft im bürgerlichen Zusammenleben auszudehnen sey, daher Aristoteles keine unmittelbare Aufforderung hatte, sich über den Unterschied der beiden Verfassungen erschöpfend zu erklären; aber doch sieht man, daſs ihm gerade der tiefste Grund dieses Unterschiedes gar nicht deutlich zum Bewuſstseyn gekommen war. Es ist oben in der Untersuchung über die Gesetze gezeigt worden, wie dieser in einem wesentlich verschiedenen philosophischen Standpunkt, und namentlich auch in einem verschiedenen Begriff vom Staate zu suchen ist; hätte Aristoteles dieses erkannt gehabt, so muſste er bei der Vergleichung beider Schriften, selbst wenn eine solche zunächst nur einzelne Punkte betreffen sollte, auf jenen Grund hinweisen, in keinem Fall aber durfte er behaupten, bis auf die von ihm angeführten Aeuſserlichkeiten stimmen beide Schriften in Allem überein. Dieselbe Richtung auf's Einzelne übrigens, wenn sich auch sonst kein gleich auffallendes Beispiel darbietet, zeigt sich auch in der ganzen Art und Weise seiner Kritik über Platon, welche oft übermäſsigen Werth auf Aeuſserungen und Bestimmungen legt, die für den philosophischen Inhalt der Platonischen Lehre ohne Bedeutung sind; weſswegen sie Schleiermacher nicht ganz mit Unrecht schulmeisterhaft genannt hat [1]).

Eben diese Schleiermacher'sche Aeuſserung führt auf

1) Platon's Werke, III, 1. S. 588.

eine weitere Stelle, in welcher sich die Eigenthümlichkeit der Aristotelischen Auffassung in etwas anderer Weise, nämlich dadurch zeigt, daſs eine von Platon ideell gemeinte Darstellung empirisch genommen wird. Diese Stelle, gleichfalls aus der Politik (V, 12. 1316, A. B.), enthält eine Kritik der im achten und neunten Buch der Platonischen Republik gegebenen Ausführung über das Uebergehen der verschiedenen Verfassungen in einander. Platon hat in dieser Darstellung offenbar nicht die Absicht, über die Art, wie, und die Ursachen, aus welchen die Verfassungen erfahrungsgemäſs in einander umschlagen, etwas Erschöpfendes, oder auch nur überhaupt etwas auszusagen; vielmehr ist es ihm nur darum zu thun, über ihr begriffliches und Werthverhältniſs Bestimmungen zu geben. Wollte er das Erstere, so konnte ihn ja schon die Geschichte seiner eigenen Vaterstadt lehren, daſs nicht nur die Demokratie in eine Tyrannis, sondern auch die Tyrannis in eine Demokratie, nicht nur die Oligarchie in eine Demokratie, sondern auch diese in jene übergehen könne, und wir müſsten eine mehr als unwahrscheinliche Verblendung bei ihm voraussetzen, wenn er das Unhistorische seiner Behauptungen nicht bemerkt haben sollte. Statt dessen aber werden die verschiedenen Modifikationen, mit welchen die Veränderung einer und derselben Verfassung vor sich gehen kann, gar nicht in Betracht gezogen, es wird auch nicht weiter untersucht, in welche Staatsform die Tyrannis wieder umschlägt; die Reihe jener Veränderungen wird als ein einfach und in gerader Linie sich verlaufender Proceſs dargestellt, welcher ohne alle Beachtung der empirischen Bedingungen, unter denen er im einzelnen Falle vor sich geht, rein begrifflich construirt wird; und bei dieser ganzen Ausführung über die Veränderungen des Staatslebens hat Platon die im sittlichen Leben der Einzelnen vorkommenden Unterschiede so sichtlich im Auge, daſs das über die Staaten Gesagte ganz durch die Rücksicht auf Anwendbarkeit

hinsichtlich der ethischen Zustände des Individuum's bestimmt ist. So daſs sich deutlich genug jene historische Einkleidung als eine bloſse Form ankündigt, bestimmt, durch die zeitliche Aufeinanderfolge das Früher oder Später hinsichtlich der Wahrheit und des sittlichen Werthes auszudrücken. Von diesem ganzen Charakter jener Platonischen Darstellung wird aber in der Kritik des Aristoteles nicht die mindeste Notiz genommen, und er scheint denselben gar nicht bemerkt zu haben; seine durchgängige Einwendung gegen den von Platon angenommenen Entwicklungsgang ist, daſs sich in der Geschichte auch Beispiele vom Gegentheil finden, und daſs auſser den von Platon angegebenen Ursachen für Verfassungsveränderungen noch viele andere möglich seyen. Eben hierin aber verräth sich ein mit dem poëtischen Platonischen wesentlich contrastirender logischer Geist, welcher zwar den spekulativen Gehalt der Platonischen Philosophie in sich selbst verarbeiten, und auf eigenthümliche Art weiter fördern mochte, von dem aber nicht Unbefangenheit genug zu erwarten war, um die oft unter so undurchsichtiger Form versteckte, ihrem Urheber selbst nicht ganz deutlich bewuſste eigentliche Meinung Platon's überall herauszufinden.

Mit dem Angegebenen hängt drittens zusammen, daſs mehrfach die mythische Einkleidung Platonischer Philosopheme von Aristoteles verkannt, und das zu dieser spielenden Form Gehörige ernstlich genommen wird. Das auffallendste Beispiel hievon wäre Meteorol. II, 2. 355, B. f, wo das im Phädo (S. 111, C. ff.) mythisch über die unterirdischen Ströme und ihren Zusammenhang mit denen der Oberwelt Gesagte mit einem seltsamen Ernst widerlegt wird; nur hat diese Schrift auch sonst manche Anzeichen der Unächtheit, oder wenigstens starker Interpolation, welche durch ein so grobes Miſsverständniſs eben nicht vermindert werden. Eine Verkennung mythischer Darstellung findet sich aber ohne Zweifel auch in der Art, wie an meh-

Digitized by Google

reren Stellen der Timäus aufgefaſst wird. Ehe wir jedoch diese Stellen vornehmen können, ist zuvor der Timäus selbst zu untersuchen, da man auch in neuerer Zeit gar nicht darüber einig ist, wie viel von demselben mythisch oder eigentlich zu verstehen sey. — Nimmt man seine Darstellung, wie sie sich beim ersten Anblick giebt, so haben wir vor Erschaffung der Welt einen Schöpfer als bewegendes und überlegendes Princip, ihm zur Seite einestheils die Ideenwelt, die immer sich selbst gleich als das ewige Urbild unbeweglich dasteht, anderntheils eine chaotische, absolut formlose und in sich zerfallene, unregelmäſsig fluktuirende Masse, welche die Keime der materiellen Welt (ἴχνη ἄττα Tim. 53, B.) in sich enthält, aber ohne noch eine bestimmte Gestalt und Wesenheit zu haben. Aus diesen beiden Elementen mischt nun der Schöpfer die Weltseele, die er, nach Zahlenverhältnissen eingetheilt, in harmonische Kreise mit bestimmter Bewegung ausspannt; in dieses Gerüste wird dann die materielle Welt, welche durch Gliederung der chaotischen Masse in die vier Elemente zur Wirklichkeit gekommen ist, eingebaut, und durch Bildung der organischen Wesen ihr innerer Ausbau vollendet. Daſs nun in dieser Ausführung, so wie sie Platon giebt, viel Mythisches ist, versteht sich; das Mischgefäſs, in welchem die Weltseele bereitet wird, oder die Rede des Obergotts an die geschaffenen Götter wird Niemand eigentlich zu nehmen versucht seyn. Es fragt sich nur, wie weit dieses Mythische geht, und ob namentlich auch die ganze Darstellung der Weltschöpfung als eines zeitlichen Verlaufs zu demselben zu rechnen ist, oder nicht. Das Letztere könnte nothwendig scheinen, weil jene Voraussetzung einer zeitlichen Schöpfung sosehr in das Ganze des Timäus verflochten ist, daſs dieser ohne jene eine ganz andere Gestalt erhalten würde; betrachtet man ihn jedoch näher, so sprechen überwiegende Gründe dafür, daſs die historische Einkleidung seiner kosmogonischen Ideen für Platon selbst

Digitized by Google

bloſse Form gewesen sey. Darauf weist schon die ganze Composition des Gesprächs hin; denn es ist nicht eine fortlaufende, nach zeitlichen Entwicklungsabschnitten geordnete Erzählung, etwa wie die der Genesis, sondern einzelne Ideen werden ausgesprochen, und diese dann in geschichtlicher Form ausgeführt, so daſs das zeitlich Spätere, weil es dem Begriff nach ein Früheres ist, vorher erzählt, und das, was bei einer geschichtlichen Darstellung nothwendig vereinigt werden muſste, um der logischen Deutlichkeit willen getrennt wird. Noch bestimmter aber wird die Einmischung des Zeitbegriffs in die Lehre von der Weltschöpfung für eine bloſse Form dadurch erklärt, daſs durch ihr Aufgeben die offenbaren Widersprüche verschwinden, mit welchen die Darstellung behaftet ist. Denn wie soll man sich doch jene Materie vorstellen, die vor Erschaffung der materiellen Welt für sich existirt, und in beständiger Bewegung ist, obwohl ihr keinerlei Qualität zukommt [1]), oder die Weltseele, welche räumlich zertheilt und in Kreise ausgespannt wird, oder das, daſs die Zeit erst mit der Welt zugleich entstanden seyn soll, während doch immer wieder von dem, was vor der Welt war, die Rede ist, und dieses Vor und Nach dem Timäus selbst (S. 37, E. ff.) zufolge gerade den Charakter der Zeit ausmacht? So daſs Platon gegen den Vorwurf der auffallendsten Nachläſsigkeit schwerlich anders, als durch die Annahme zu retten ist, ein Bericht über den geschichtlichen Hergang bei der Weltschöpfung sey überhaupt nicht der Zweck des Timäus, sondern der Verfasser wolle in demselben nur die verschiedenen Elemente der Welt in ihrem immanenten Verhältniſs darstellen, jene historische Form aber solle bloſs dazu dienen, seine Ideen anschaulicher zu machen, und ebendeſswegen habe er auch recht absichtlich das Mythische

1) Vgl. über dieselbe: Böckh Ueber die Weltseele, in den Studien von Daub und Creuzer, 3. Bd. S. 26—34.

Digitized by Google

gerade an den Punkten besonders hervorgekehrt, wo der Demiurg als Maschinengott eintritt, um den Schöpfungsprozeſs zeitlich weiter zu fördern, während es dagegen verschwindet, sobald von den Verhältnissen des Seyenden im Allgemeinen, und ohne jene Zeitbeziehung gesprochen wird. Womit denn nicht nur jene Entstehung der Zeit selbst in der Zeit, sondern auch die von Ewigkeit her präexistirende Materie, und was dergleichen sonst noch an der Ausführung des Timäus anstöſsig zu seyn pflegt, wegfällt. — Ist nun aber diese Ansicht über den Timäus die richtige, so hat Aristoteles die Eigenthümlichkeit dieses Gesprächs verkannt, wenn er nicht allein den zeitlichen Anfang der Welt [1]) und der Weltseele [2]), und das im Timäus von der Entstehung der Zeit Gesagte [3]), sondern auch die Vorstellung von einer ewigen, vor der Weltschöpfung sich regellos bewegenden Materie [4]), und selbst die phantastische Darstellung der räumlich zertheilten und ausgespannten Weltseele [5]) für Platon's wirkliche Meinung ausgiebt. Merkwürdig ist übrigens, daſs schon damals die Vertheidiger des Timäus seine anscheinenden Widersprüche damit rechtfertigten: „Es sey hier von der Entstehung in ähnlichem Sinn die Rede, wie bei der Construktion geometrischer Figuren; die Meinung sey nicht die, daſs die Welt wirklich in einem bestimmten Zeitpunkt entstanden sey, sondern es werde dieſs nur um der Anschaulichkeit willen so dargestellt.“ Aristoteles, welcher dieses erzählt [6]), macht dagegen die

1) De coel. I, 10. 280, A, 28. ff.

2) Metaph. XII, 3. 1071, B, f.

3) Phys. VIII, 1, 251, B, 17.

4) De coel. IV, 2, 300, B, 16. ff.

5) De an. I, 3. 406, B, 25. ff. vgl. Tim. 36, B. ff.

6) De coel. I, 10. 279, B. f. Simplicius bemerkt hiezu, unter denen, welche diese Entschuldigung vorbringen, scheine namentlich Xenokrates verstanden zu werden, und bestimmt be-

Digitized by Google

Einwendung, es verhalte sich bei einer Untersuchung über die Entstehung der Welt nicht ebenso, wie bei geometrischen Beweisen; hier sey es gleichgültig, ob die Figur nach und nach coustrnirt, oder mit Einem Male fertig gedacht werde, dort dagegen gehöre die Form einer zeitlichen Entwicklnng wesentlich zur Sache selbst; Platon sage ja, die Welt sey ans der Unordnung znr Ordnung gebracht worden, diese beiden Zustände aber schlieſsen einander ans, nnd können nur in zeitlicher Aufeinanderfolge gedacht werden. Diese Einwendung beweist aber doch nur, daſs weder Aristoteles, noch auch, wie es scheint, jene Vertheidiger des Timäus das Mythische in seinem ganzen Umfang erkannt hatten, da ja auch die Vorstellung von einem der geordneten Welt vorangehenden Chaos mit dazu gehört.

Gleichfalls in einigen Anführungen des Timäus zeigt es sich endlich auch noch, daſs sich Aristoteles in seinen Berichten über die Platonische Philosophie nicht immer streng an den Ausdruck nnd die Darstellung Platon's bindet, sondern die Gedanken desselben freier, in die eigene Anschanungsweise übergetragen, wiedergiebt. Phys. IV, 2. 209, B, 11. sagt er: *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν ὕλην ταὐτόν.* Ebdas. S. 210, A. ob. *εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης, ὥςπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν.* Hier ist für's Erste zu bemerken, daſs sich der Ausdruck *ὕλη* in der Bedentung, die es hier hat, weder im Timäus [1]), noch auch sonst bei Platon findet, und ohne Zweifel anch nicht in seinen mündlichen Vorträgen von ihm gebrancht wurde, vielmehr ebenso, wie das entsprechende *εἶδος* wesentlich der Aristotelischen Terminolo-

haupten es Andere. Vgl. Schol. in Arist. coll. Brandis S. 489, A. oben. S. 827, B. f. Brandis de perd. Arist. libr. S. 41.

1) Dass Tim. 69, A. nicht hieher gehört, braucht kaum gesagt zu werden.

gie angehört. Sodann aber wird Platon mit diesem Ausdruck auch eine Vorstellungsweise geliehen, die ihm fremd ist. Die ganze philosophische Anschauungsweise des Aristoteles beruht auf dem Gegensatz von Form und Stoff, und so werden auch in Beziehung auf das Weltganze diese beiden Principien von ihm vorausgesetzt. Platon dagegen, so wenig er jenen Dualismus wirklich überwunden hat, will ihn doch, wenn auch auf gewaltsame Weise, entfernen; ihm ist an den Dingen nur die Form, die Idee, das Wirkliche, das Stoffartige daran ist ihm zugleich das Nichtseyende. Daher läugnet er überhaupt die Wirklichkeit der Materie; sie erhält nur dadurch Antheil am Seyn, daſs sie die ideelle Form in sich aufnimmt; sie ist ebendaher in Platon's Sinne nicht ein reelles, der Welt zu Grunde liegendes Substrat, sondern nur eine, freilich objektive, Erscheinungsform für die Idee; die Materialität wird von ihm in den Begriff der Räumlichkeit aufgelöst. Nur in diesem Sinne behauptet er im Timäus, daſs der Raum das *μεταληπτικὸν* sey. Hier dagegen wird ihm umgekehrt die Ansicht zugeschrieben, als werde von ihm der Begriff des Raums durch den der Materie erklärt, denn jener ist es, mit dessen Auffindung sich die angeführte Stelle beschäftigt. Während also Platon im Timäus die Frage aufwirft: Was ist die Materie? und darauf antwortet: Der Raum; so fragt Aristoteles: Was ist der Raum? und läſst Platon darauf antworten: Die Materie. Wie er zu dieser unrichtigen Darstellung kam, begreift sich daraus, daſs ihm die Materie, als ein letztes und positives Princip, das Bekanntere ist, für ihn also nicht der Begriff der Materie durch den des Raums, sondern nur dieser durch jenen erklärt werden konnte. Zugleich aber zeigt sich hier, wenn auch im scheinbar Kleinen, eine für unsere ganze Untersuchung höchst folgenreiche Verschiedenheit des beiderseitigen philosophischen Standpunkts. — Eine ähnliche freiere Darstellung der Platonischen Lehre findet sich De an. I, 2. 204,

Digitized by Google

B, 16. ff. Die Stelle lautet: *Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι.* Vorhergegangen war eine Anführung der bekannten Empedokleischen Ansicht, daſs die menschliche Seele aus sämmtlichen Elementen zusammengesetzt, und ebendeſswegen sie alle zu erkennen fähig sey. Auf gleiche Weise also, und aus demselben Grunde soll auch im Timäus die Seele aus den Elementen gebildet werden. Sieht man sich nun nach der Stelle dieses Gesprächs um, wo diese Ansicht ausgesprochen seyn soll, so bietet sich keine andere dar, als S. 35, A. f. wo die Bildung der Weltseele so beschrieben wird: „Gott mischte aus der untheilbaren und unveränderlichen Substanz und der materiell theilbaren eine dritte zwischen beiden in der Mitte liegende zusammen, und diese drei verband er zu Einem Ganzen, indem er die spröde Natur des Verschiedenen mit Gewalt dem Selbigen verknüpfte." Damit ist denn noch S. 41, D. zu vergleichen, wo gesagt wird, auf dieselbe Weise, wie die Weltseele, seyen auch die einzelnen Menschenseelen gebildet worden. Diese Stellen würden nun zwar die Aeuſserung, daſs Platon die Seele auf ähnliche Art, wie Empedokles, aus den Elementen bilde, vollkommen rechtfertigen; denn durch den Unterschied, daſs es bei Empedokles andere *στοιχεῖα* sind, als bei Platon, wird eine Vergleichung beider nicht ausgeschlossen. Dagegen findet sich in den angeführten Stellen nichts von dem Grunde, welchen der Timäus, übereinstimmend mit Empedokles, angeben soll, *γινώσκεσθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον* u. s. w. Und auch sonst wird nirgends in dieser ganzen Schrift dieser Grund ausdrücklich angegeben. Ohne Zweifel hatte aber Aristoteles die Stelle S. 36, E. — 37, C. im Sinne [1]).

1) Hätte Trendelenburg diese Stelle beachtet, so würde er schwerlich sowohl Plat. de id. et num. doctr. (S. 86.) als auch in

„Die Seele“, heiſst es hier, „durch die ganze Welt verbreitet, und sich um sich selbst bewegend, begann ein endloses und vernünftiges Leben für alle Zeiten. Da sie nun aus der Natur des Selbigen und des Verschiedenen und des aus beiden Zusammengesetzten gemischt ist, so geschieht es, daſs wenn sie in ihrer Umdrehung um sich selbst auf eine theilbare oder untheilbare Substanz trifft, sie alsbald durch ihr ganzes Wesen hindurch bewegt wird, und verkündet, mit was ein Jegliches einerlei ist, und von was verschieden, und zu was, und auf welche Art Jedes zu Jedem im Verhältniſs steht. Diese sich selbst gleiche und wahrhaftige Rede über das Verschiedene und das Selbige aber pflanzt sich in der von sich selbst bewegten Seele ohne Ton und Laut fort; bezieht sie sich auf die Sinnenwelt, und der Kreis des Verschiedenen verkündet sie richtig in der ganzen Seele, so entstehen beständige und wahre Vorstellungen und Meinungen; bezieht sie sich aber auf das Vernünftige, und der wohl gehende Kreis des Selbigen macht Anzeige von ihr, so kommt nothwendig Verstand und Wissenschaft zu Stande.“ Hier ist nun allerdings gesagt, was Aristoteles Platon in den Mund legt, daſs jedes Element der objektiven Welt durch das ihm entsprechende der Seele erkannt werde, aber dieses ist nicht, wie es in der Aristotelischen Darstellung erscheint, als Grund für das Bestehen der Seele aus den verschiedenen Elementen angegeben, sondern umgekehrt; und Platon bedurfte auch jenes Grunds nicht, um für die Seele eine Mischung aus den Elementen anzunehmen, da ihm eine solche schon im Begriff der Seele als des zwischen der Idee und der Sinnenwelt Vermittelnden gegeben war. Gerade das also, worauf bei der Vergleichung Platon's mit Empedokles das Meiste ankommt, wird von Aristoteles selbst in die Stelle

---

seinem Commentar zu der Schrift De anima (S. 228.) auf Tim. 45, B. ff. verweisen.

gelegt, oder vielmehr das hier angegebene Verhältniſs zweier Lehren umgekehrt, um für jene Vergleichung Raum zu gewinnen. — Mit den angeführten Stellen ist noch eine dritte zu verbinden, De gen. et corr. I, 2. 315, A, 29. ff. Platon, wird hier gesagt, habe nur über das Entstehen und Vergehen der Dinge Untersuchungen angestellt, und auch dieses nur in Beziehung auf die Elemente; wie es sich aber mit dem Fleisch, der Knochen u. dgl. verhalte, habe er nicht gesagt, auch nichts von dem Wachsthum und der Veränderung der Dinge. Diese Angabe ist höchst auffallend, da Tim. S. 73—81. eben von diesen Gegenständen die Rede ist, und andere Stellen des Timäus in der genannten Schrift öfters citirt werden. Da indeſs im Folgenden dasselbe mit der nähern Bestimmung wiederholt wird: *οὔτε γὰρ περὶ αὐξήσεως οὐδεὶς οὐδὲν διώρισεν, ὥσπερ λέγομεν, ὅτι μὴ κἂν ὁ τυχὼν εἴπειεν* u. s. w.; so scheint es, Untersuchungen der genannten Art werden Platon abgesprochen, weil in dem Abschnitt des Timäus die teleologische Betrachtungsweise zu sehr über die physiologische vorherrscht, und namentlich der Anfang desselben ein der naturwissenschaftlichen Gründlichkeit allerdings höchst ungünstiges mythisches Gewand hat. Aus demselben Grunde wenigstens scheint auch, was schon den alten Commentatoren aufgefallen ist, Metaph. I, 6. (S. 988, A.) und sonst bei Anführung der von Platon angenommenen letzten Ursachen des Seyenden, die im Timäus angegebene wirkende Ursache übergangen zu werden. Wie es aber damit auch stehen mag, auffallend bleibt es immerhin, wenn das Vorhandenseyn von Untersuchungen bei Platon geläugnet wird, die er nun doch einmal, ob auch auf ungenügende Weise, angestellt hat.

Eine gröſsere Anzahl von Beispielen der obigen Art läſst sich deſswegen nicht erwarten, weil Aristoteles, wo er Platonische Schriften nennt, in der Regel nur minder bedeutende Einzelnheiten aus denselben anführt, bei umfas-

Digitized by Google

senderen Erörterungen über die Platonische Philosophie dagegen sich verhältniſsmäſsig nur selten auf ein bestimmtes Werk beruft; aber auch schon das Angeführte giebt über die Art, wie er bei seinen Berichten verfährt, den nöthigen Aufschluſs.

§. 2.

Die Platonische Metaphysik nach der Darstellung des Aristoteles.

Soll nach der bisherigen Voruntersuchung auf die Hauptfrage übergegangen werden, so erscheint es als das Natürlichste, den philosophischen Stoff, mit dessen Darstellung wir es zu thun haben, in die drei Hauptmassen zu sondern, welche im Wesentlichen gleichmäſsig bei Platon und bei Aristoteles auseinandertreten: die Metaphysik, Physik und Ethik; innerhalb dieser einzelnen Abschnitte aber immer zuerst die Aristotelischen Berichte rein für sich darzustellen, ihr Verhältniſs zu Platon's eigenen Aeuſserungen dagegen, selbst auf die Gefahr einzelner unvermeidlicher Wiederholungen hin, erst nachher zu berücksichtigen. Auf eine jene drei Theile der Philosophie gleichsehr betreffende allgemeinere Bemerkung über die Platonische Methode (Eth. Nic. I, 2. 1095, A, 32. vgl. Rep. VI, 511, B. f.) mag hier nur ganz im Vorbeigehen hingewiesen werden.

Was nun zuerst die Platonische Metaphysik betrifft, so lassen sich die Angaben des Aristoteles hierüber in den nachstehenden Punkten zusammenfassen:

1) Alles Seyende hat nach Platon eine doppelte Ursache, eine formelle und eine materielle. Die formelle Ursache ist das Eins, die materielle das Unendliche, welches aber ein doppeltes ist, das Groſse und das Kleine. Jenes ist Grund des Guten, dieses des Uebels. — Dieſs wird in der Hauptstelle über die Platonische Philosophie, Metaph. I, 6. 988, A. als Resultat der ganzen Untersuchung ausgesprochen: *Φανερὸν*

ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται [Πλάτων], τῇ τε τοῦ τί ἐστι (der Begriff der Sache, als ihre formale Ursache) καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην· τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν. Dieselben Ursachen oder Elemente (στοιχεῖα) des Seyenden werden auch im folgenden Kap. und Metaph. III, 3. 998, B, 9—11. angegeben. In Beziehung auf die materielle Welt insbesondere wird derselben Phys. I, 4. 187, A, 16 · 20. vgl. mit c. 6. 189, B, 14—16. Erwähnung gethan; in Beziehung auf die Zahlen Metaph. XIV, 1. 1087, B., wo übrigens so wenig, als Metaph. XI, 2. 1060, B, 6. Platon ausdrücklich genannt ist; daſs das Groſse und Kleine auch Materie der Ideen seyen, wird Phys. III, 4. 203, A, 9. gesagt, und auch vorausgesetzt, wenn Phys. IV, 2. 209, B, 33. ff. Platon der Vorwurf gemacht wird: Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ, εἴτε τῆς ὕλης κ. τ. λ. Das Nähere über jene zwei Grundursachen betreffend, so findet sich keine weitere Angabe darüber, was man sich unter dem Eins zu denken hat, die materielle Ursache dagegen ist genauer zu untersuchen. Für's Erste, was soll das heissen, Platon habe das Unendliche zu einer Zweiheit gemacht, oder, wie es auch ausgedrückt wird [1]), er habe zwei Unendliche angenommen? Der letztere Ausdruck namentlich könnte darauf führen, sich das Groſse und Kleine als zwei für sich bestehende Substanzen vorzustellen. Daſs jedoch dieses nicht der Fall sey, sagt die unten angeführte Stelle Phys. III, 6. selbst, welche auch in anderweitiger Beziehung über die Natur dieses Unendlichen erwünschten Auf-

1) Phys. III, 4. 203, A, 15. c. 6. 206, B, 27.

schluſs giebt. Aristoteles hatte davon gesprochen, daſs sich in der Wirklichkeit (ἐντελεχείᾳ) kein unendlicher Körper denken lasse, und fährt nun fort: „Dann ist aber klar, daſs auch nicht einmal die Möglichkeit einer Vermehrung in's Unendliche vorhanden ist, auſser in entsprechendem Sinne, wie die einer unendlichen Theilung (ἀντεστραμμένως τῇ διαιρέσει, d. h. wie die Möglichkeit einer Theilung in's Unendliche nicht eine reale, sondern nur eine formale ist, so ist auch die Möglichkeit einer unendlichen Vermehrung nur eine formale, die ebendaher nie zur Wirklichkeit werden kann); wie denn auch Platon deſswegen zwei Unendliche angenommen hat, weil sowohl die Vergröſserung, als die Verminderung keine Grenzen zu haben, und in's Unendliche zu gehen scheint.“ In seinem eigenen Namen erklärt er sich dann weiter über den Begriff des ἄπειρον: „Es ergiebt sich aber, daſs das Unendliche das Gegentheil von dem ist, für was man es gewöhnlich erklärt. Denn nicht das, was nichts auſser sich hat, sondern was immer etwas auſser sich hat, ist das Unendliche.“ „Was aber nichts auſser sich hat, ist das Vollendete und Ganze.“ „Das Unendliche aber ist nur die Materie einer vollendeten Gröſse, die Möglichkeit des Ganzen, nicht aber das wirkliche Ganze (τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείᾳ δ᾽ οὔ); die zwei Seiten, welche sich an ihm unterscheiden lassen, sind die Verminderung und die Vermehrung.“ Mit andern Worten: das Unendliche ist weder *actu* noch *potentia infinitum*, wohl aber, sowohl was die Hinzufügung, als was die Theilung betrifft, *indefinitum*. Da Aristoteles nirgends sagt, daſs das Unendliche von Platon in einem andern Sinn genommen werde, als von ihm selbst, vielmehr die Platonische Ansicht ausdrücklich mit seiner eigenen Erörterung über dasselbe in Verbindung setzt, so sind wir berechtigt, das, was er hier in eigenem Namen über das ἄπειρον sagt, auch auf dasjenige überzutragen, welches Platon ihm zufolge angenommen hat, woraus sich denn als der Begriff

des Unendlichen, das jener als materielle Grundursache setzte, ergeben würde: das, was sowohl der Vermehrung als der Theilung in's Unbestimmte fähig ist. Warum diese Zweiseitigkeit des Unendlichen durch die Bezeichnung des Groſsen und Kleinen besonders hervorgehoben wurde, sagt Metaph. I, 6 987, B, 33. ff. „daſs Platon das andere Element zu einer Zweiheit machte, geschah deſswegen, weil die Zahlen, mit Ausnahme der ersten [1]), naturgemäſs aus derselben erzeugt werden, wie aus einer bildsamen Masse", was Aristoteles tadelt, weil es vielmehr in der Natur der Materie liege, daſs aus Einer nur Eines gemacht werden könne, dieselbe Form dagegen Vieles hervorbringe. Dem Platonischen Standpunkt aber, wie sich auch weiter unter zeigen wird, ist es ganz angemessen, den Grund für die Vielheit der Erscheinungen, oder für die Zahlen, in dem dualistischen Charakter der Materie zu finden, durch welche das, was in der Idee Eins ist, zu einem Aussereinander zerschlagen wird (vgl. Rep. V, 476, A.). Daſs übrigens das Unendliche nach Platon nicht blosses Attribut der Materie, als eines von ihm verschiedenen Substrats, sondern es selbst, obwohl Bestandtheil der Dinge, doch eine für sich bestehende Substanz sey, wird Phys. III, 4. 203, A, 3. ff. ausdrücklich bemerkt: *πάντες [τὸ ἄπειρον] ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι τῶν ὄντων, οἱ μὲν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτὸ, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον. πλὴν οἱ μὲν Πυθαγόρειοι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι τὸν ἀριθμὸν) καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον· Πλάτων δὲ ἔξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέπου εἶναι αὐτὰς, τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις εἶναι.*

Nicht wesentlich verschieden von der angegebenen bei Aristoteles gewöhnlichen Bestimmung über das Groſse und

1) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks s. u. §. 5.

Kleine sind die, von welchen Metaph. XIV, 1. 1087, B. die Rede ist. Hier werden auſser der gewöhnlichen Darstellung, nach welcher das Eins und das Unendliche, oder das Eins und das Groſse und Kleine Principien sind, noch drei andere angeführt, von welchen die eine dem Eins die Vielheit, die andere dem Eins, als dem sich selbst Gleichen, das Ungleiche, eine dritte dem Eins ganz im Allgemeinen das Andere entgegensetzt; in der zweiten Darstellung selbst ergeben sich wieder Modifikationen, je nachdem das Ungleiche als das Groſse und Kleine, oder als das Viel und Wenig, oder nur überhaupt als das Mehr und Minder gefaſst wird; der Sinn ist aber bei diesen verschiedenen Ausdrucksweisen der gleiche, und sie unterscheiden sich nur durch gröſsere oder geringere Bündigkeit. Wiewohl übrigens hier zunächst nicht von Platon, sondern von seinen Schülern die Rede zu seyn scheint [1]), mögen sich doch alle diese Darstellungen an Platonische Ausdrücke angeschlossen haben; die Entgegensetzung des Eins und des Vielen wenigstens findet sich ausdrücklich im Philebus (S. 16, C.), das *ἴσον* und *ἄνισον* entspricht dem Tim. 27, D. und öfters gemachten Unterschied zwischen dem sich selbst Gleichen und dem Veränderlichen, das *ἓν* und *ἕτερον* dem *ἓν καὶ τἄλλα* des Parmenides, und auch das *ὑπερέχον* und *ὑπερεχόμενον* schlieſst sich an Phileb. 24, E. ff. noch näher an, als das Groſse und das Kleine.

Gleichfalls von zweifelhaftem Ursprung ist eine andere Bestimmung, die Platon zugeschrieben zu werden pflegt. Alexander von Aphrodisias zu Metaph. I, 6. berichtet [2]):

---

1) Dass durch den Singular: *ὁ τὸ ἄνισον καὶ ἓν λέγων στοιχεῖα* (S. 1087, B, 9.) Platon als Urheber dieser Ansicht bezeichnet werde, möchte Brandis (im Rhein. Museum v. Niebuhr und Brandis 2. B. S. 574.) nicht unbedingt zuzugeben seyn, und folgt noch nicht aus XIII, 7. 1081, A, 24. XIV, 4. init.

2) Scholia in Arist. coll. Brandis S. 551.

„Platon und die Pythagoräer hielten die Zahlen für die Principien des Seyenden, weil das Erste und Unzusammengesetzte Princip seyn müsse, die ersten Bestandtheile der Körper aber die Flächen seyen, die der Flächen die Linien, die der Linien die Punkte; diese aber hielten sie für Einheiten, also für Zahlen. Als Bestandtheile der Zahlen aber gab Platon die Einheit und Zweiheit an; denn da in den Zahlen das Eins und das Nichteins (τὸ παρὰ τὸ ἕν) ist, welches letztere das Wenige und das Viele ist, so setzte er das Erste, was anſser dem Eins in ihnen ist, als Princip des Vielen und Wenigen. Dieses Erste anſser dem Eins aber ist die Zweiheit, welche das Viele und das Wenige in sich hat; denn das Doppelte ist ein Vieles, das Hälftige ein Weniges, welches beides in der Zweiheit ist; es ist aber dem Eins entgegengesetzt wie das Getheilte dem Untheilbaren. Ferner indem er das Gleiche und Ungleiche als Principien von Allem nachweisen zu können glaubte, legte er das Gleiche der Einheit bei, das Ungleiche dagegen dem Mehr nnd Minder (τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει); denn die Ungleichheit besteht in Zweien, in dem Groſsen und Kleinen, welche ein Mehr und Minder sind. Daher nannte er es auch eine nnbegrenzte Zweiheit, weil keines von beiden, weder das Mehr noch das Minder, als solche begrenzt, sondern beide unbegrenzt und unendlich sind. Durch das Eins begrenzt aber werde die unbegrenzte Zweiheit znr Zahl Zwei. — Aus solchen Gründen setzte Platon als die Principien der Zahlen und alles Seyenden das Eins und die Zweiheit, wie Aristoteles in der Schrift über das Gnte sagt". Eine ganz ähnliche Aeuſserung von ihm führt Simplicius [1]) zn Phys. III, 4. an. Derselbe Alexander bemerkt [2]) auch zn Metaph. I, 9. über die Worte (S. 990, B, 17. ὅλως τε ἀναιροῦσιν κ. τ. λ.) *Μᾶλλον μὲν καὶ μάλιστα*

1) Fol. 104, B. vgl. Brandis de perd. Arist. etc. S. 28. f.

2) Scholia coll. Brandis S. 567, B.

Digitized by Google

βούλονται τὰς ἀρχὰς εἶναι· αἱ γὰρ ἀρχαὶ αὐτοῖς καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν εἰσὶν ἀρχαί. ἀρχαὶ δέ εἰσι τό τε ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς, ὡς πρὸ ὀλίγου τε εἴρηκε, καὶ ἱστόρηκεν αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ τ' Ἀγαθοῦ. Nach dieser, besonders durch die Neuplatoniker weiter ausgeführten Ansicht hätte also Platon selbst schon das Groſse und das Kleine als die δυὰς ἀόριστος bezeichnet, und aus ihr und dem Eins nicht bloſs die Zahlen, sondern auch alles Uebrige entstehen lassen. Unter der unbegrenzten Zweiheit hat man, da sie der wirklichen Zweiheit, oder der Zahl Zwei entgegengesetzt wird, nur die Zweiheit in abstracto oder die Form des Gegensatzes überhaupt zu verstehen, und es könnten recht wohl das Eins und der Gegensatz als Principien der Zahl angegeben werden. Dagegen ist es auffallend, daſs Platon ganz im Sinn der Pythagoräer die reine Zweiheit zugleich für das Groſse und Kleine, somit die Zahlen für die einzigen Elemente der Dinge gehalten haben soll. Dieſs widerspricht nicht nur dem, was sich in den Platonischen Schriften hierüber findet, sondern auch den Angaben des Aristoteles selbst, welcher Metaph. I, 6. eben einen Hauptunterschied der Platonischen von der Pythagoräischen Philosophie darein setzt, daſs jene „das Eins und die Zahlen von den wirklichen Dingen sondert". Nun findet sich aber auch bei Aristoteles nirgends die Angabe, daſs das Groſse und Kleine die unbegrenzte Zweiheit sey, oder Platon diese als allgemeines Princip gesetzt habe, sondern wo Platon namentlich angeführt wird, da ist nie von der unbegrenzten Zweiheit, sondern nur von einer Zweiheit (eben dem Groſsen und Kleinen) die Rede [1]), wo dagegen von der δυὰς ἀόριστος gesprochen wird, ist theils Platon nicht ausdrücklich genannt, theils dieselbe nicht als allgemeines Princip, sondern nur als Princip der Zahlen angegeben. Und auf

1) Vgl. die gute Ausführung von Trendelenburg Plat. de id. et num. doctr. S. 48—51.

diesen letztern Umstand dürfte in der Beurtheilung jener Ansicht besonders Gewicht zu legen seyn; denn sowohl Metaph. XIV, 3. 1091, A, 4. 5. als in derselben Schrift schon früher, XIII, 7. [1]), scheint allerdings die Lehre von einer Entstehung der Zahlen aus dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit auf Platon zurückgeführt zu werden, wenn auch vielleicht nur, wie der Ausdruck Met. XIV, 3. anzudeuten scheint, als eine seiner Ansicht nothwendige Consequenz; dagegen wird nirgends gesagt, daſs diese beiden Elemente auch für etwas Anderes, als die Zahlen, Principien seyn sollen. Denn daſs Alexander in der Schrift vom Guten wirklich etwas der Art gelesen habe, läſst sich aus seiner ziemlich vagen Anführung nicht abnehmen. So daſs in jenem vielbesprochenen Theorem bei Platon in keinem Fall ein besonderer mystischer Sinn, sondern, wenn es überhaupt von ihm herrührt, doch höchstens nur eine einfache logische Anwendung seiner Grundsätze auf die Lehre von den Zahlen zu suchen ist, denn das Groſse und Kleine, numerisch ausgedrückt, ist das Mehr und Minder, oder die Vielheit, von welchen im Philebus die Rede ist, die ursprüngliche Form der Vielheit aber ist der Gegensatz oder die abstrakte Zweiheit.

Noch eine weitere Angabe über die Natur des Groſsen und Kleinen, welche wegen ihrer unmittelbaren Beziehung auf die in den Platonischen Schriften vorgetragene Ansicht hierüber zu beachten ist, findet sich Phys. I, 9. S. 192. Im Vorhergehenden war ausgeführt, es dürfen für das Werden nicht bloſs zwei Principien vorausgesetzt werden, die

---

1) S. 1081, A, 13—25. vgl. ebdas. 13, 17—26. 31. S. 1082, A, 13 — 15. B, 30. Auch I, 9. 990, B, 19. (*συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι τὴν δυάδα πρώτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμὸν*) wird unter der *δυὰς* von den alten Commentatoren mit vieler Wahrscheinlichkeit die *δυὰς ἀόριστος* verstanden. — Uebereinstimmend mit dem Obigen äussert sich Brandis Rhein. Museum 2. B. (1828.) S. 573.

Form und das ihr Entgegengesetzte, sondern zwischen diesen beiden müsse ein an sich eigenschaftsloses Substrat angenommen werden, welches allerdings numerisch mit dem negativen Gliede des Gegensatzes identisch, dem Begriff nach dagegen von ihm verschieden sey; die Beachtung dieser Doppelseitigkeit im Begriff der Materie würde auch die frühern Zweifel an der Möglichkeit des Werdens gelöst haben. „Berührt nun“, heiſst es weiter, „haben dieselbe auch Andere, aber nicht genügend. Denn für's Erste geben sie zu, daſs das Werden ein Werden aus dem schlechthin Nichtseyenden seyn müsse, worin sie mit Parmenides übereinkommen; sodann sind sie der Meinung, wenn das der Form Entgegenstehende numerisch Eins ist, so sey es auch qualitativ (δυνάμει) Eins. Dieſs ist aber durchaus zweierlei. Denn wir sagen, die Materie und die Negation seyen verschieden, die Materie sey ein Nichtseyendes nur per accidens, die Negation an und für sich; jene stehe dem wirklichen Seyn näher, und könne in gewiſsem Sinne eine Substanz (οὐσία) genannt werden, diese in keiner Hinsicht. Jene dagegen machen das Groſse und das Kleine, sey es beide zusammen, oder jedes für sich, gleichsehr zum Nichtseyenden. So daſs unsere Dreiheit von der angeführten völlig verschieden ist. Denn jene sind zwar zu der Einsicht gekommen, daſs allem Werden etwas Objektives (τινὰ φύσιν) zu Gruude liegen müsse, dieses jedoch machen sie zu einem Einfachen, selbst wenn es (anscheinend) zu einer Zweiheit gemacht wird; denn auch hiebei wird der eine Theil [das rein passive Substrat, die ὕλη] übersehen. Dieser nämlich ist als ruhende Grundlage zusammen mit der Form Ursache des Werdens wie eine Mutter; die andere Seite des Gegensatzes dagegen könnte, wenn man ihre schädliche Wirkung in's Auge faſst, wohl gar nicht zu seyn scheinen. Denn da es ein Göttliches, Gutes und Begehrungswerthes giebt, so unterscheiden wir zwischen dem, was ihm entgegengesetzt ist, und dem, in dessen Natur es

Digitized by Google

liegt, darnach zu verlangen und seiner zu begehren; nach jener Ansicht dagegen müſste das Entgegengesetzte seinen eigenen Untergang begehren. „Wiewohl Platon in dieser Stelle nicht genannt ist, so läſst sich doch seine Ansicht von der Materie im Gegensatz gegen die Aristotelische nicht bestimmter bezeichnen. Aristoteles hat zwei positive Principien, die Form als das wirkende, und die Materie als das leidende; nur Prädikat der letztern ist die Negation der Form, in allgemeinster Beziehung das Nichtseyn; Platon hat nur Ein positives Princip, die Form, oder die Ideen, und das Nichtseyn ist ihm das Wesen der Materie, oder des Groſsen und Kleinen, welches demnach gar nichts Anderes und Weiteres, als eben die Negation des wahren Seyns ist. Weil so das Groſse und Kleine kein materielles Substrat haben, werden sie Metaph. I, 7. 988, A, 25. als eine ὕλη ἀσώματος bezeichnet. Daſs übrigens die hier gegebene Beschreibung der Platonischen Materie nichts Anderes besagt, als die gewöhnliche Erklärung derselben als des Unendlichen oder des Groſsen und Kleinen, ist offenbar. Die Materie, als die Negation der Form, ist das ausser der Idee und ebendaher auſser sich selbst Seyn, die Räumlichkeit, als Grundlage alles Auſsereinander [1]), die Möglichkeit der endlosen Theilung und Vermehrung, des Mehr und Minder, die absolute Vielheit und Zerfallenheit, oder wie dieser selbige Begriff sonst noch ausgedrückt wird.

2) Platon theilt alles Seyende in drei Klassen: die Ideen, die sinnlichen Gegenstände, und die zwischen beiden in der Mitte liegenden mathematischen Dinge. Hiemit beginnt die schon angeführte Darstellung der Platonischen Lehre Metaph. I, 6. „Auf die angeführten [die vorsokratischen] Philosophieen folgte das Platonische System, welches sich in den meisten Stücken den letztern [den Pythagoräern] anschloſs, in Einigem aber

1) Phys. IV, 2. 209, B, 11. ff. 33. ff.

auch der italischen Philosophie gegenüber Eigenthümliches hatte. Denn von Jugend anf vertraut mit Kratylos und der Heraklitischen Lehre von dem beständigen Flusse nnd der Unerkennbarkeit alles Sinnlichen hegte er auch später diese Ansicht; auſserdem aber ſchloſs er sich auch an Sokrates an, dessen Untersuchungen sich zwar nicht auf das Wesen der Dinge im Ganzen, sondern nur auf Gegenstände der sittlichen Welt bezogen, hier jedoch auf das Allgemeine gerichtet waren, nnd das Erkennen durch Begriffsbestimmungen zuerst aufbrachten; und auf diese Weise kam er zu der Ansicht, daſs dieses begriffliche Erkennen auf etwas von den sinnlichen Dingen Verschiedenes gehe, indem es undenkbar sey, daſs es von dem in beständiger Veränderung begriffenen Sinnlichen einen allgemeinen Begriff geben sollte. Er nannte nun jenes Ideen, von den sinnlichen Dingen aber glaubte er, sie bestehen neben diesen, und werden alle nach ihnen benannt;“ — „von den sinnlichen Dingen nnd den Ideen sollen dann noch die mathematischen Dinge verschieden seyn, und zwischen beiden in der Mitte stehen.“ Dieselbe Eintheilung wird Platon Metaph. VII, 2, 1028, B, 18. ff. zugeschrieben: „Die Einen glauben, es gebe nichts Weiteres auſser den sinnlichen Dingen, die Andern aber, es gebe noch Mehreres nnd Unvergänglicheres; Platon z. B. hielt die Ideen und die mathematischen Dinge für zwei Arten des substantiell Seyenden (δύο οὐσίας), und erst für die dritte Art die sinnlichen Körper.“ Daſs man sich die genannten drei Klassen des Seyenden nicht etwa bloſs als logisch unterschieden, sondern als objektiv auſser einander bestehende Wesenheiten zu denken habe, liegt theils in den angeführten Stellen, theils in dem Tadel, den Aristoteles Metaph. XII, 10. 1075, B, 34. gegen die Ideen- nnd Zahlenlehre ausspricht: „wodurch die Zahlen oder die Seele und der Körper, überhaupt die Idee nnd das Ding eins seyen, giebt keiner an, und kann auch keiner angeben, wenn er nicht sagt, wie wir, daſs sie durch

die bewegende Ursache vereinigt werden.“ Noch weiter wird es sich im Folgenden zeigen.

Eine andere Eintheilung des Seyenden, welche aber weit nicht so tief in das Ganze der Platonischen Philosophie eingreift, liegt der bekannten Stelle De an. I, 2. S. 404, B, 18–27. zu Grunde, welche so lautet: *Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας, καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως. ἔτι δὲ καὶ ἄλλως, νοῦν μὲν τὸ ἕν, ἐπιστήμην δὲ τὰ δύο· μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν· τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου ἀριθμὸν δόξαν, αἴσθησιν δὲ τὸν τοῦ στερεοῦ· οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο, εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων. κρίνεται δὲ τὰ πράγματα τὰ μὲν νῷ, τὰ δ' ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ δόξῃ, τὰ δ' αἰσθήσει. εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων* [1]. Ohne Zweifel die richtige Erklärung dieser Worte, so weit sie hieher gehören (über das Uebrige s. u. §. 4.), geben im Wesentlichen schon die griechischen Commentatoren. Alles Seyende wird in vier Klassen getheilt, das *νοητὸν*, *ἐπιστητὸν*, *δοξαστόν*, und *αἰσθητόν*. Das erste ist die Ideenwelt, das zweite die Welt der mathematischen Dinge, das dritte das Gebiet der unwissenschaftlichen Vorstellung, das vierte die Sinnenwelt. In jedem dieser Gebiete sind die zwei Elemente, das Eins und das Viele, letzteres räumlich in den drei Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe dargestellt; diese Elemente erscheinen aber verschieden, je nachdem sie in dem einen oder dem andern Gebiete angetroffen werden; das Eins im Gebiete des *νοητὸν* ist das *αὐτο· — ἕν*, im Gebiete des *ἐπι-*

1) Man vgl. über diese Stelle: Brandis De perd. Arist. libr. S. 48–61. Ders. im Rheinischen Museum von Niebuhr und Brandis, II, 4., S. 568. ff. Trendelenburg Plat. de id. et num. doctr. S. 85–90. Dasselbe mit Zusätzen in seinem Commentar z. d. St. S. 220–234., wo auch, eben so wie in der erstgenannten Schrift von Brandis, die betreffenden Stellen der griechischen Erklärer angeführt werden.

στητὸν die mathematische Einheit u. s. w., ebenso das Viele im Gebiete des *νοητὸν* das *πρῶτον μῆκος* u. s. w., im Gebiete des *ἐπιστητὸν* die mathematische Gröſse u. s. f. Diese Eintheilung entspricht der am Ende des sechsten Buchs der Republik gegebenen, nur mit dem Unterschiede, daſs die Republik die sinnliche Wahrnehmung und die Vorstellung unter dem gemeinsamen Namen der *δόξα* zusammenfaſst, von der *αἴσθησις* dagegen noch die *εἰκασία* unterscheidet, während hier die *εἰκασία* mit zur *αἴσθησις* gerechnet, dagegen diese, wie Platon im Theätet und sonst thut, von der *δόξα* unterschieden wird — ein Schwanken, das übrigens nur beweisen kann, wie wenig bei Platon für das Ganze seines Systems auf solche mathematische Formeln ein Werth zu legen ist [1]).

---

1) Eine genauere Uebereinstimmung der von Aristoteles angeführten Reihe mit der in der Republik gegebenen behauptet Brandis, für völlig verschieden hält beide Trendelenburg. Wenn sich der letztere (zu De an. S. 232. f.) gegen die Ansicht, dass die *ἐπιστήμη* unserer Stelle mit der *διάνοια* Rep. VI. identisch sey, auf Rep. VII, 533, D. f. beruft, so erhellt aus Platon's eigenen Worten (*ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ ὀνομάτων ἡ ἀμφισβήτησις, οἷς τοσούτων πέρι σκέψις ὅσων ἡμῖν πρόκειται*), dass diesem an den Namen nicht so viel lag, um nicht in verschiedenen Darstellungen verschiedene gebrauchen zu können; der Sache nach aber ist die Aristotelische *ἐπιστήμη* mit der *διάνοια* der Republik identisch, denn das unterscheidende Merkmal der letztern (Rep. VI, 510, B. 511, A.) ist das reflektirende Denken, dasselbe, was De an. mit den Worten: *μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν* bezeichnet wird. Dass Platon bei Arist. unter dem Namen der *ἐπιστήμη* ausser den mathematischen noch andere Wissenschaften begreife, ist unwahrscheinlich, da seinem ganzen System zufolge nur das Mathematische zwischen den Ideen und der Sinnenwelt in der Mitte steht. Brandis (Rh. Mus. S. 570. f.) hält auch die *εἰκασία* der Rep. mit der *αἴσθησις* für gleichbedeutend, besonders weil die dort (S. 570, A.) erwähnten Bilder nicht blos die Schatten und Erscheinungen im Was-

3) **Die Ideen sind für sich bestehende unräumliche Substanzen, welche das Wesen alles Seyenden ausmachen. Sie sind für die Dinge Ursache des Seyns und des Werdens. Es gieht so viele Ideen, als natürliche Dinge.** — Die verschiedenen hier gegebenen Bestimmungen sind bei Aristoteles nachzuweisen. — Für's Erste, daſs die Ideen Substanzen, und zwar bestimmter, daſs sie numerische Einheiten seyen, wird theils in sehr vielen Stellen direkt ausgesprochen, theils bei der ganzen Polemik gegen die Ideenlehre vorausgesetzt. So findet sich Top. VI, 6. 143, B, 29. über eine gewisse Einwendung gegen Definitionen, in denen negative Merkmale vorkommen, die Bemerkung: „diese Beweisart findet jedoch nur gegen diejenigen Anwendung, welche die Gattung für eine numerische Einheit erklären. Dieſs thun aber die Anhänger der Ideenlehre; denn sie sagen, die Länge an sich und das Thier an sich seyen die Gattungsbegriffe". Ebenso wird Metaph. VII, 13—16. der Beweis gegen die Ideenlehre aus der Unmöglichkeit geführt, sich verschiedene Arten in der numerischen Einheit der Idee, überhaupt,

---

ser, sondern auch im Festen seyn sollen, sodann, weil sich die mathematische Erkenntniss zur *εἰκασία* verhalten soll, wie die ideale zur *δόξα*. Aher das Letztere findet eben statt, wenn unter *εἰκασία* nicht die Kenntniss der wirklichen sinnlichen Gegenstände, sondern nur die ihrer Ahhilder verstanden wird; denn wie die Schatten und Ahspieglungen im Wasser nicht die sinnlichen Gegenstände selbst sind, sondern Bilder derselben an einem Andern, so ist das Mathematische nicht die Idee selhst, sondern die ideale Form an dem Andern derselben, dem Sinnlichen, ahgedrückt; wie daher die Erkenntniss der wirklichen sinnlichen Dinge zu der ihrer Ahhilder, so verhält sich die unmittelhare Anschauung des wahrhaft Seyenden zur mathematischen Reflexion. Auf Rep. VI, 510, A. aher kann sich Brandis nicht berufen; unter den *φαντάσματα ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ ξυνέστηκε* kann doch nichts Anderes verstanden werden, als Bilder im Spiegel.

sich die Gattungsbegriffe zugleich als Einzelndinge zu denken, und dabei (c. 14. 1040, A, 7.) ausdrücklich bemerkt: es sey unmöglich von einer Idee eine Definition zu geben, τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ ἰδέα, ὥς φασι, καὶ χωριστή. Auch Metaph. III, 6. wird als Grund für die Ideenlehre angeführt, daſs sich ohne ihre Annahme überhaupt keine Substanz denken lasse, welche zugleich der Zahl und dem Begriffe nach eins wäre; zu beachten ist dabei die Aeuſserung: καὶ γὰρ εἰ μὴ καλῶς διαρθροῦσιν οἱ λέγοντες, ἀλλ' ἔστι γε τοῦθ', ὃ βούλονται, καὶ ἀνάγκη ταῦτα λέγειν αὐτοῖς, ὅτι τῶν εἰδῶν οὐσία τις ἕκαστόν ἐστι, καὶ οὐδὲν κατὰ συμβεβηκός. — Hierin ist denn bereits auch das Zweite enthalten, daſs die Ideen auſserhalb der Dinge für sich bestehen, oder, wie es Aristoteles gewöhnlich ausdrückt, daſs sie χωρισταὶ seyen. Dieſs ist schon Met. I, 6. ausgesprochen; auch Ebd. XIII, 9. 1086, A, 31. ff. wird der Unterschied der Ideenlehre von der Sokratischen darein gesetzt, daſs jener zwar die Gattungsbegriffe aufgesucht, sie aber nicht von den Einzelndingen getrennt habe, und Met. I, 9. 991, B, 2. der Ideenlehre entgegenhalten: πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν; Vgl. auch Phys. II, 2. 193, B, 35. Weitere Belege finden sich fast so viele, als Stellen, in denen Aristoteles der Ideenlehre Erwähnung thut. — Damit hängt es auch zusammen, wenn die Ideen als ruhende Urbilder der wirklichen Dinge dargestellt werden, worüber sich Met. I, 9. 991, A, 20. ff., auch VII, 8. 1034, A, 2. ausspricht. Sofern sie als für sich bestehend gedacht werden, sind sie παραδείγματα, als Gattungsbegriffe dagegen das Wesen der Dinge selbst. — Daſs jedoch die Ideen darum nicht als etwas Räumliches zu denken seyen, (wie schon behauptet wurde, um damit die Substantialität derselben zu widerlegen) versichert Aristoteles ausdrücklich Phys. IV, 1. 209, B, 33. ff. Ebd. III, 4. Πλάτων δὲ ἔξω [τοῦ οὐρανοῦ] μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδέπου εἶναι αὐτὰς κ. τ. λ., und wenn Me-

taph. III, 2. 997, B, 5—12. die Ideenlehre mit dem Anthropomorphismus in der Vorstellung von den Göttern verglichen, und den Ideen vorgeworfen wird, sie seyen *αἰσθητὰ ἀΐδια*, so soll damit doch nicht wirklich die Vorstellung, daſs die Ideen etwas Sinnliches seyen, Platon beigelegt, sondern nur durch eine Consequenz der in der Ideenlehre liegende Widerspruch, ein Einzelnes unmittelbar als das Allgemeine auszusprechen, gezeigt werden. — Die weitere Bestimmung, daſs die Ideen das Wesen alles Seyenden ausmachen, giebt auſser Metaph. I, 9. (s. o.) auch Ebd. I, 6. 987, B, 18. *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχὰς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν.* Dasselbe besagt auch die Angabe [1]), daſs nach Platon das Eins und das Seyn das Wesen der Dinge seyen, denn (Met. I, 6.) „die Ideen sind Ursache der Wesenheit für die anderen Dinge, für die Ideen aber ist es das Eins“. Ebendaher sind die Ideen Ursache sowohl für das Seyn, als für das Werden der Dinge, wie dieſs Metaph. I, 9. 991, B, 3. (wörtlich gleiche Parallelstelle ist XIII, 5. 1080, A.) und De gen. et corr. II, 9. 335, B, 10. unter Berufung auf den Phädo gesagt wird. — Indem endlich die Ideen als für sich bestehend zugleich doch die Wesenheiten der wirklichen Dinge sind, so folgt daraus nothwendig der Satz: *ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει* (Met. XII, 3. 1070, A, 18.) d. h. es giebt so viele Ideen, als Klassen von Naturdingen, ein Satz, welcher Aristoteles zu dem Tadel Veranlassung giebt, die Ideenlehre sey eine unnöthige Verdopplung der zu erkennenden Gegenstände, und ihre Urheber haben es gemacht, wie wenn einer, der zählen wollte, bei wenigeren Dingen dieſs nicht zu können glaubte, an mehreren dagegen es versuchte (Met. I, 9. init.). Daſs es auch von andern Dingen, als physischen Substanzen, Ideen gebe, wird nach Aristoteles

1) Metaph. III, 1. 996, A, 5. c. 5. 1001, A, 9, X, 2. init.

von den Anhängern der Ideenlehre geläugnet [1]), obwohl er sagt, aus den Prämissen jener Lehre würde diese Annahme folgen.

Wie Platon dazu kam, Ideen anzunehmen, erklärt Aristoteles in der bereits angeführten Stelle Met. I, 6. (vgl. XIII, 9.). Die Ideen sind ihm zufolge das gemeinsame Produkt der Heraklitischen Ansicht vom Fluſs alles Sinnlichen, und der Sokratischen Methode der Begriffsentwicklung; des Pythagoräismus, als dessen Nachfolger Platon sonst von Aristoteles betrachtet, und mit dessen Grundlehre auch die Ideenlehre gewöhnlich zusammengestellt wird, geschieht gerade hier keine Erwähnung, vielmehr wird die Einführung der Ideen ausdrücklich für etwas Platon Eigenthümliches erklärt. — Von den Beweisen, deren sich Platon für die Ideenlehre bediente, hatte Aristoteles in der verlorenen Schrift von den Ideen ausführlicher gehandelt; in seinen noch vorhandenen Werken werden nur Met. I, 9. 990, B. einige derselben ganz kurz angeführt und beurtheilt; der erste von diesen sind die *λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν*, und Aristoteles bemerkt, diesem Beweis zufolge müſste es von Allem Ideen geben, was Gegenstand der Erkenntniſs seyn könne. Von den verschiedenen Wendungen desselben, welche Alexander (z. d. St.) aus der Schrift von den Ideen anführt, ist die bündigste folgende: Alles, wovon es eine Wissenschaft giebt, ist wirklich; nun giebt es eine Wissenschaft nicht von den Einzelndingen, sondern nur von dem Allgemeinen; also ist ein von den Einzelndingen Verschiedenes Allgemeines anzunehmen. Daſs sich Platon dieses Beweises wirklich bedient hat, wird auch

1) Met. I, 9. 990, B, 15. ff. *Ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ᾽ αὑτὸ γένος.* S. 991, B, 6. *καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι.* Dass das *φαμὲν* beidemale nur eine figura communicationis ist, bemerken mit Recht schon die alten Erklärer.

durch Parm. 135, B, f. bestätigt. Den zweiten Beweis nennt Aristoteles τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν und er lautet nach Alexander: das, was alle Einzelnen derselben Gattung sind, muſs von diesen Einzelnen selbst verschieden seyn, und zugleich, da es bleibt, während alle Einzelnen sich verändern, ewig. Ein solches aber sind die Ideen. Aristoteles macht gegen diesen Beweis, wie gegen den ersten, die Einwendung, daſs er zu viel beweise, denn nach dieser Art zu schlieſsen müſste man auch Ideen des Negativen und Nichtseyenden annehmen. Der dritte Beweis, im Grnnde schon in dem vorigen mit enthalten, ist der von der Beharrlichkeit des allgemeinen Begriffs im Wechsel der einzelnen Erscheinungen (τὸ νοεῖν τι φθαρέντων). Jedem Gedanken, wird gesagt, liegt ein Objekt zu Grunde, denn das Nichtseyende kann man nicht denken. Dieses Objekt aber ist nichts Einzelnes, denn der Gedanke bleibt, auch wenn die einzelne Erscheinung zu Grunde geht; also ist es ein von den Einzeldingen Gesondertes, für sich Bestehendes. Auch dieser Beweis, wird bemerkt, würde zu weit führen, denn auch von dem einzelnen Vergänglichen bleibt eine Vorstellung, nachdem es zu Grunde gegangen ist, es müſste also auch von diesen Einzelnheiten Ideen geben. — Der zweite und dritte Beweis finden sich in der Form, wie sie hier stehen, in den Platonischen Schriften nirgends ausgeführt, der ihnen zu Grunde liegende Gedanke dagegen, daſs neben dem Vielen und Wechselnden eine bleibende Einheit angenommen werden müsse, hänfig, z. B. Symp. 210, E. ff. Phaedo 74. Rep. V, 479. — Noch zwei weitere Beweise werden von Aristoteles in den Worten angedeutet: ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας — οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. Der erstere derselben ist nach Alexander folgender: Wenn mehreren Dingeu gleiche Prädikate zukommen, so müssen entweder alle demselben Urbild nachgebildet, oder es muſs das eine von ihnen das Urbild seyn, und die andern Nachbildungen. Es

gieht also Urbilder, nach welchen die sinnlichen Dinge gemacht sind, d. h. Ideen. Dieser Beweis werde ein *λόγος ἀκριβέστερος* genannt, weil er nicht nur das Daseyn für sich bestehender Universalien, sondern bestimmter das von Urhildern der Erscheinungswelt nachweist. Der zweite von den oben genannten Beweisen, gegen welchen der *τρίτος ἄνθρωπος* geltend gemacht wird [1]), geht von dem Satz aus, daſs das Aehnliche nur durch Theilnahme an einem Gemeinsamen ähnlich seyn könne, und die Beweisführung ist dieselbe, wie sie Parm. 131, E. f. vorkommt.

4) Die sinnlichen Gegenstände sind in beständigem Flusse begriffen, was sie von Wirklichkeit an sich haben, haben sie nur durch Theilnahme an den Ideen; über die Art dieser Theilnahme hat Platon nichts Näheres bestimmt. Nachdem Aristoteles Met. I, 6. gezeigt hat, wie die Ideenlehre aus einer Verbindung Heraklitischer und Sokratischer Philosophie entstanden sey, fährt er fort: *οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων [= τὰ πολλὰ τὰ συνώνυμα] τοῖς εἴδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν, ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.* Vgl. Met. XIII, 9. 1086, A, 35. ff. Die Angabe, daſs in der Ideenlehre über die Art, wie die sinnlichen Dinge an den Ideen theilnehmen, nichts bestimmt sey, wird auch Met. VIII, 6. 1045, B, 8. und XII, 10. 1075, B, 34. ff. bestätigt [2]).

1) Ueber die Bedeutung dieses Einwurfs s. u. §. 3.

2) Was in der letztern Stelle weiter folgt, von den Worten an: *οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν* u. s. w. bezieht sich nicht mehr auf die Platonische Lehre, sondern auf eine zwischen dieser und der Pythagoräischen in der Mitte stehende Ansicht — viel-

Dieser Vorwurf bezieht sich übrigens hauptsächlich auf die Art, wie die Verbindung der Ideen mit den sinnlichen Dingen zu Stande kommt (vergl. Met. XII, 10.); denn über die Beschaffenheit jener Verbindung selbst wird Einiges angegeben. Sie besteht nämlich eben darin, daſs (s. o.) die Elemente der Ideen auch die der Dinge und die Ideen selbst der Begriff derselben (τοῦ τί ἐστιν αἴτια) und ihre Form sind, daſs also das Viele und Unbestimmte der Materie durch die Idee gebunden zur begrenzten Erscheinung wird.

5) „Die mathematischen Dinge unterscheiden sich von den sinnlichen dadurch, daſs sie ewig und unbeweglich sind, von den Ideen dadurch, daſs es von ihnen viele derselben Art giebt, während in den Ideen die Arten selbst als Einzeldinge existiren". (Met. I, 6. Ebenso werden Met. I, 9. 991, A, 4. die mathematischen Zahlen im Unterschied von den ideellen und den sinnlichen als πολλοὶ μὲν, ἀΐδιοι δὲ bezeichnet.) Unter den mathematischen Dingen sind die Zahlen und die Gröſsen zu unterscheiden. Die Zahlen entstehen aus dem Eins und der Materie [1]), oder dem Groſsen und Kleinen, indem diese vermittelst der Ideen an der Einheit theilnehmen [2]); sie sind die Ideen in der Form des Auſsereinander.

---

leicht die des Xenokrates — welche statt der Ideen die Zahlen als Princip aufstellte, diese aber nicht, wie die Pythagoräer, als die Elemente der Dinge selbst, sondern, wie die Platonischen Ideen, als getrennt von den Dingen behandelte. Diess ergiebt sich aus Met. XIV, 3. namentlich S. 1090, B, 13 — 20.

1) Metaph. XI, 2. 1060, B, 6. ff. vgl. mit Tim. 35, A. ff. Phileb. 25, C. ff.

2) Diess ist ohne Zweifel der Sinn der dunkeln Worte Met. I, 6. 987, B, 20. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. Wörtlich ist zu erklären: denn

Sofern das Groſse und Kleine Element der Zahlen sind, heiſsen sie die unbegrenzte Zweiheit (s. o.). — Aus den

---

aus jenen (dem Grossen und Kleinen) werden die Ideen zu Zahlen durch die Theilnahme (des Grossen und Kleinen) an dem Eins, d. h. die Ideen werden zu Zahlen, indem sie in die Form des Grossen und Kleinen (die an sich gestaltlose Materialität) eingehen, und ebendadurch die unendliche Vielheit begrifflich gegliedert wird, und dieses wird als Grund dafür, dass Platon die Materie als das Grosse und Kleine bestimmt habe, ebenso angegeben, wie bald darauf: *τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν, διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι.* Alexandar von Aphrodisias erklärt: „*ἐξ ἐκείνων*", *τουτέστι τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, συνιόντων καὶ εἰδοποιουμένων ὑπὸ τοῦ ἑνός*· „*κατὰ μέθεξιν*", *τουτέστι τῷ μεταλαμβάνειν αὐτοῦ, τὰ εἴδη εἶναι, τουτέστι τὰς ἰδέας, αἵτινες καὶ αὐταὶ ἀριθμοί εἰσιν.* Er nimmt also *τοὺς ἀριθμοὺς* weder als Subjekt noch als Prädikat, sondern als Apposition zu *τὰ εἴδη*. Aber dann müsste nothwendig ein *τουτέστι* oder etwas Aehnliches dabei stehen. Trendalenburg (Plat. de id. etc. S. 69.) nimmt *ἀριθμοὺς* als Subjekt, so dass der Sinn wäre: werden die Zahlen zu Ideen. Aber wie lässt sich sagen: Aus dem Grossen und Kleinen (denn dass sich *ἐκείνων* nur auf diese, nicht zugleich auf *τὸ ἕν* bezieht, zeigt der sonst ganz müssige Beisatz: *κ. μέθ. τ. ἑνὸς*) werden die Zahlen zu Ideen, da vielmehr das Grosse und Kleine, oder die Materie, eben der Grund davon sind, dass die Ideen als Zahlen erscheinen? Und auch sonst sagt Arist. niemals, die Zahlen seyen oder werden Ideen, sondern immer nur, die Ideen seyen Zahlen; denn weder sind alle Zahlen Ideen, da es die mathematischen (s. u.) nicht sind, noch auch sind die Zahlen das prius, aus dem die Ideen würden, sondern umgekehrt sind die Ideen das Erste und durch ihre Verbindung mit der Materie entstehen die mathematischen Dinge, welche ebendaher *τὰ μεταξὺ* heissen. Man vgl. über jenen Sprachgebrauch: Met. I, 9. 991, B, 9. *ἔτι εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἴδη.* XIII, 6. 1080, B, 27. *ὅσοι μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμούς.* XIII, 7. 1081, A, 12. *εἰ δὲ μή εἰσιν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι.* Ebd. 1082, B, 24. *οὐδὲ ἔσονται αἱ ἰδέαι ἀριθμοί.* c. 9. 1086, A, 11. *ὁ δὲ πρῶτος θέμενος τά τε εἴδη εἶναι, καὶ ἀριθμοὺς τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθη-*

Zahlen und der *ὕλη* entstehen die Gröſsen. „Diejenigen, welche die Ideen annehmen“, heiſst es Metaph. XIV, 3. 1090, B, 20. ff., „bilden die Gröſsen aus der Materie und der Zahl, aus der Zweiheit die Längen, aus der Dreiheit vielleicht die Flächen, und aus der Vierheit oder auch aus andern Zahlen die Körper“. Ebenso wird Met. XIII, 9. 1085, A, 7. ff. gesagt: *ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὕστερον γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ συμβαίνει τὰ δυςχερῆ, γραμμῆς τε καὶ ἐπιπέδου καὶ σώματος. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν εἰδῶν τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ποιοῦσιν, οἷον ἐκ μακροῦ μὲν καὶ βραχέος τὰ μήκη, πλατέος δὲ καὶ στενοῦ τὰ ἐπίπεδα ἐκ βαθέος δὲ καὶ ταπεινοῦ τοὺς ὄγκους· ταῦτα δέ ἐστιν εἴδη τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ. τὴν δὲ κατὰ τὸ ἓν ἀρχὴν ἄλλοι ἄλλως τιθέασι τῶν τοιούτων. οἱ μὲν οὖν τὰ μεγέθη γεννῶσιν ἐκ τοιαύτης ὕλης ἕτεροι δὲ ἐκ τῆς στιγμῆς κ. τ. λ.* Womit auch Met. VII, 11. 1036, B, 13. ff. übereinstimmt. — In keiner dieser Stellen ist Platon genannt, ja in der ersten derselben werden sogar (vgl. Z. 31. ff.) diejenigen, welche die Länge aus der Zweiheit u. s. w. entstehen lassen, von solchen unterschieden, die (mit Pla-

---

ματικὰ εἶναι. XIV, 3. 1090, A, 16. *οἱ μὲν οὖν τιθέμενοι τὰς ἰδέας εἶναι, καὶ ἀριθμοὺς αὐτὰς εἶναι.* c. 4. 1091, B, 26. *ἔτι εἰ τὰ εἴδη ἀριθμοί.* Wollte man dagegen De an. I, 2. 404, B, 21. ff. als eine Stelle anführen, wo die Zahlen Ideen genannt werden, so ist zu hemerken, dass die Worte: *οἱ μὲν γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐλέγοντο,* und: *εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ οὗτοι τῶν πραγμάτων,* dem Zusammenhang zufolge nicht hedeuten, die Zahlen seyen an sich Ideen, sondern nur, in der vorher angeführten Platonischen Aeusserung seyen unter den Zahlen die Begriffe der Dinge zu verstehen. Und ähnlich verhält es sich mit Metaph. XIV, 4. fin. *Ταῦτα δὴ πάντα συμβαίνει, τὸ μὲν ὅτι ἀρχὴν πᾶσαν στοιχεῖον ποιοῦσι, τὸ δ' ὅτι τἀναντία ἀρχάς, τὸ δ' ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς τὰς πρώτας ουσίας καὶ χωριστὰς καὶ εἴδη.* Auch hier ist *εἴδη* zwar grammatisch betrachtet Prädikat von *ἀριθμοί*, aher dem Sinne nach ist es der ursprünglichere Begriff, welcher durch den der Zahl erklärt wird. — Vergl. über das Gesagte auch Brandis im Rhein. Museum 2. B. (1828.) S. 562. f.

ton, s. u.) zweierlei Zahlen, ideale und mathematische, annehmen. Doch kann das Eigenthümliche jener Ansicht, dem Zusammenhang nach, nicht die Ableitung der Gröſsen aus den Zahlen selbst, sondern nur die Vermischung der mathematischen und idealen Gröſsen betreffen; und andererseits bemerkt Syrian über Met. XIII, 9. zu den Worten: *τὴν δὲ κ. τὸ ἓν κ. τ. λ.* „*οἱ μὲν αὐτοὺς τοὺς ἀριθμοὺς τὰ εἴδη τοῖς μεγέθεσιν ἔλεγον ἐπιφέρειν, οἷον δυάδα μὲν γραμμῇ, τριάδα δὲ ἐπιπέδῳ, τετράδα δὲ στερεῷ. τοιαῦτα γὰρ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας ἱστορεῖ περὶ Πλάτωνος. οἱ δὲ μεθέξει τοῦ ἑνὸς τὸ εἶδος ἀπετέλουν τῶν μεγεθῶν*“ [1]). Syrian hat nun allerdings die Schrift, welche er anführt, nicht selbst gelesen [2]), und scheint seine Angabe aus Aristoteles selbst, De an. I, 2. genommen zu haben, wo von einer Zahl der Fläche u. s. w., wohl zunächst nur in Beziehung auf die idealen, nicht die mathematischen Gröſsen die Rede ist; aber selbst in diesem Fall ist seine Erklärung richtig, denn wie sich die ideale Zahl zur idealen Gröſse verhält, so muſs sich nothwendig auch die mathematische zur mathematischen verhalten. Nur die Materie der Gröſsen wird, mit den obigen Angaben übereinstimmend, Metaph. I, 9. 992, A, 10. ff. hervorgehoben. Ebendaselbst (Z. 19—22.) wird auch erklärt, warum über die Entstehung des Punkts nichts gesagt ist, weil nämlich Platon den Punkt nicht für etwas Wirkliches, sondern nur für eine geometrische Hypothese (*γεωμετρικὸν δόγμα*) gelten lassen wollte, woraus aber, wie ihm Aristoteles vorwirft, die Annahme untheilbarer Linien folgen würde [3]), sofern die Grenze der Linie,

---

1) Vgl. Brandis de perd. Arist. etc. S. 42. f.

2) Brandis a. a. O. S. 5.

3) Nur dieses, nicht dass Platon wirklich untheilbare Linien angenommen habe, scheint in den Worten zu liegen: *τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς.* Auch Alexander, welcher die sonst Xenokrates zugeschriebene Lehre von untheilbaren

wenn es nicht der Punkt ist, nur wieder eine Linie seyn könnte, die aber als Grenze untheilbar seyn müſste.

6) Aus dem, was über die Entstehung der Ideen und der Zahlen aus den Ideen bemerkt wurde, erklärt sich nun, inwiefern die Ideen selbst Zahlen genannt und diese Idealzahlen (*ἀριθμοὶ εἰδητικοὶ* oder *νοητοὶ*) von den mathematischen unterschieden werden können. Diese Darstellung findet sich häufig, z. B. Metaph. I, 6. I, 8. 990, A. I, 9. 991, B. XII, 8, 1073, A, 18. XIII, 8. 1083, A, 32. ff. XIII, 9. 1086, A, 2–13. XIV, 3. 1090, B, 31. ff. [1]) De an. I, 2. 404, B, 24. und in dem von SYRIAN zu Metaph. XIII, 9. aufbewahrten Fragment aus der Schrift *περὶ φιλοσοφίας* [2]), und wenn in Einer Stelle, die übrigens zwei-

---

Linien hier auch Platon beigelegt findet, scheint doch keine weiteren Notizen darüber gehabt zu haben.

1) TRENDELENBURG (Plat. de id. etc. S. 72.) nimmt hier Anstoss an den Worten: *οἱ δὲ πρῶτοι δύο τοὺς ἀριθμοὺς ποιήσαντες, τόν τε τῶν εἰδῶν, καὶ τὸν μαθηματικὸν, ἄλλον οὐδαμῶς οὔτ' εἰρήκασιν οὔτ' ἔχοιεν ἂν εἰπεῖν, πῶς καὶ ἐκ τίνος ἔσται ὁ μαθηματικός.* Er will daher *ἄλλον* streichen; es ist aber ganz einfach durch veränderte Interpunktion zu helfen, indem geschrieben wird: *καὶ τὸν μαθηματικὸν ἄλλον, οὐδαμῶς οὔτ' εἰρήκασι κ. τ. λ.* so dass zu übersetzen ist: „Die, welche zuerst zweierlei Zahlen angenommen haben, die ideale, und, als verschieden von dieser, die mathematische“.

2) Syrian's Bemerkung lautet: *ὅτι καὶ αὐτὸς ὁμολογεῖ μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκείνων [τῶν Πλατωνικῶν] ὑποθέσεις, μηθ' ὅλως παρακολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς, εἴπερ ἕτεροι τῶν μαθηματικῶν εἶεν, μαρτυρεῖ τὰ ἐν τῷ β τῶν περὶ τῆς φιλοσοφίας, ἔχοντα τοῦτον τὸν τρόπον· ὥστε εἰ ἄλλος ἀριθμὸς αἱ ἰδέαι, μὴ μαθηματικὸς δὲ, οὐδεμίαν περὶ αὐτοῦ σύνεσιν* (diess fordert der Sinn statt *σύνθεσιν*, wiewohl die Manuscripte und die lat. Uebersetzung das letztere haben) *ἔχοιμεν ἄν· τίς γὰρ* (so verbessert TRENDELENBURG; die frühere Lesart war: *ἔχοιμεν· ἄν τις γὰρ*) *τῶν γε πλείστων ἡμῶν συνίησιν ἄλλον ἀριθμόν;* *ὥστε καὶ νῦν ὡς πρὸς τοὺς πολλοὺς τοὺς οὐκ εἰδότας ἄλλον ἢ τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πε-*

felhaften Ursprungs ist (Met. XIII, 4. 1078, B, 9—12.), die Verbindung der Zahlen mit der Ideenlehre als etwas Späteres bezeichnet wird, so wird dieselbe doch auch hier dem Urheber der Ideenlehre nicht abgesprochen, sondern was man aus jener Stelle schlieſsen kann, ist höchstens, daſs jene Identificirung der Zahlen mit den Ideen einem spätern Stadium des Platonischen Philosophirens angehöre. Näher besteht der Unterschied der mathematischen und der Idealzahlen darin, daſs jene *συμβλητοὶ*, diese *ἀσύμβλητοι* sind. Aufschluſs über die Bedeutung dieses Unterschieds giebt Metaph. XIII, 6—8. Im sechsten Kap. werden in Beziehung auf die Zahlen vier denkbare Fälle unterschieden, daſs nämlich entweder keine Einheit mit einer andern verbunden werden kann, sondern alle einzelnen specifisch verschieden von einander (*ἕτεραι τῷ εἴδει*) sind, oder jede mit jeder vereinbar ist, oder nur einige mit einigen, oder endlich, daſs alle drei Fälle stattfinden, und somit dreierlei Zahlen angenommen werden müssen. Ueber den zweiten Fall nun wird bemerkt: „Von dieser Art ist die sogenannte mathematische Zahl, denn hier unterscheidet sich keine Einheit von der andern"; von dem dritten heiſst es: „Ein weiterer möglicher Fall ist, daſs einige Einheiten vereinbar sind, andere nicht, wie wenn z. B. nach dem Eins die Zwei kommt, dann die Drei u. s. f. und es sind zwar die Einheiten in jeder einzelnen dieser Zahlen unter sich ver-

---

ποιῆται τοὺς ἐλέγχους, τῆς δὲ τῶν θείων ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐφήψατο. In den Worten, welche hier unterstrichen sind, erkennt Brandis (De perd. etc. S. 47.) ein Aristotelisches Fragment, welches Syrian, da er die Schrift, der es angehörte, nicht selbst gelesen hat, aus dritter Hand überkommen haben muss. Trendelenburg (a. a. O. S. 76.) läugnet, dass hier ein Citat aus der Schrift *π. φιλοσοφίας* zu suchen sey; aber schwerlich möchte es möglich seyn, bei seiner Ansicht von der Stelle alles Einzelne in ihr auf ungezwungene Art zu erklären.

einbar, die in der Zwei — an — sich (*δυάδι αὐτῇ* der idealen Zwei, oder der Zweiheit als Idee) dagegen mit denen der Drei — an — sich nicht vereinbar n. s. f. Daher zählt man in der mathematischen Zahl: Eins, Zwei, indem zu dem Eins, welches man vorher hatte, ein weiteres Eins hinzugefügt wird, und ebenso Drei, indem man zu diesen zwei Eins noch ein weiteres hinzunimmt u. s. w., in jener Zahl dagegen kommen nach dem Eins zwei andere Eins, ohne das erste, und ebenso die drei, ohne die zwei vorhergehenden, und so auch bei den andern Zahlen". Ueber denselben Gegenstand äuſsert sich Kap. 7. S. 1081, A. folgendermaſsen: „Wenn alle Einheiten vereinbar und unterschiedslos sind, so entsteht die mathematische Zahl, und nur diese, und die Ideen können nicht Zahlen seyn. Sind aber die Ideen keine Zahlen, so sind sie überhaupt nicht. Denn aus welchen Principien sollen sie dann noch abgeleitet werden? Denn die Zahl kommt aus dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit, und die obersten Principien sollen zugleich Elemente der Zahl seyn. Auch kann man dann den Ideen weder vor noch nach den Zahlen ihre Stelle anweisen. Sind aber die Einheiten unvereinbar, und zwar so, daſs keine mit irgend einer verbunden werden kann, so ist weder die mathematische Zahl möglich, noch die ideale". „Sind aber die Einheiten in verschiedenen Zahlen von einander unterschieden, die in derselben Zahl dagegen allein unterschiedslos gegen einander, so hat auch dieses nicht geringere Schwierigkeiten". (S. 1081, B. unt.) Hiemit ist dann noch c. 8. 1083, A. zu verbinden, welche Stelle zugleich durch ausdrückliche Nennung Platon's und durch die Bezeichnung der Idealzahlen als *πρώτη δυὰς* u. s. w. wichtig ist. *Εἰ δέ ἐστι τὸ ἓν ἀρχὴ*, wird hier gesagt, *ἀνάγκη μᾶλλον, ὥσπερ Πλάτων ἔλεγεν ἔχειν τὰ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς, καὶ εἶναι τινὰ δυάδα πρώτην καὶ τριάδα, καὶ οὐ συμβλητοὺς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους.* Aus diesen Stellen sieht man, daſs *ἀριθμοὶ συμβλητοὶ* diejenigen ge-

nannt werden, deren Einheiten gleichartig sind, also zusammenaddirt werden können, ἀριθμοὶ ἀσύμβλητοι die, welche aus ungleichartigen, begrifflich verschiedenen Einheiten zusammengesetzt sind, also nicht zusammenaddirt werden können; die ersteren sind die mathematischen Zahlen, die letzteren die idealen, welche ebendaher auch Urzahlen, πρῶτοι ἀριθμοὶ [1]) genannt weraen. Nur von diesen Idealzahlen kann es gelten, daſs sie Platon bloſs bis zur Zehne construirt habe, was Metaph. XII, 8. 1073, A, 18. ff. XIII, 8. 1084, A, 12. Phys. III, 6. 206, B, 27—33. berichtet, und in der letztern Stelle Platon als eine Inconsequenz vorgeworfen wird, da er ja das Unendliche als Element der Zahl setze; freilich mit Unrecht, denn das Unendliche durch das Eins gebunden ist kein Unendliches mehr. Der Ausdrnck: Dekadische Zahlen, welcher vielleicht daher stammt, aber von Johannes Philoponus, bei dem er sich allein findet, anders erklärt wird [2]), gehört jedenfalls einer weit spätern Zeit an.

Neben den Urzahlen werden auch erste Gröſsen erwähnt, welche sich zu den geometrischen Gröſsen ebenso verhalten müssen, wie die idealen Zahlen zu den mathematischen. Hierauf bezieht sich in der mehrerwähnten Stelle De an. I, 2. das πρῶτον μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος, eine ideale Räumlichkeit, welche der Idee des Körperlichen ebenso zu Grunde liegen soll, wie das materiell Ausgedehnte (die χώρα des Timäus) den materiellen Körpern. Ausführlicher ist von denselben Metaph. I, 9. 992, B, 13. ff. die Rede, wo es heiſst: „Auch von den Längen, Flächen und Körpern, welche nach den Zahlen kommen, wird keine Re-

1) Vgl. über diesen Ausdruck Trendelenburg a. a. O. S. 77—80. Dass neben den πρῶτοι ἀριθμοὶ nicht auch δεύτεροι u. s. f. angenommen worden seyen, tadelt Aristoteles als inconsequent Met. XIII, 7. 1081, B, 8.

2) Vgl. Brandis de perd. Ar. libr. S. 48—58.

ehenschaft gegeben, weder warum sie sind oder seyn sollen, noch auch, welche Bedeutung sie haben; denn diese können weder Ideen seyn, denn sie sind keine Zahlen, noch auch die Mitteldinge, denn diese sind mathematischer Natur, noch auch die vergänglichen, sondern dieſs scheint noch eine vierte Klasse zu seyn". Da dieser Aeuſserung zufolge Aristoteles selbst diesen idealen Gröſsen keine bestimmte Stelle im System anzuweisen wuſste, sind wir wohl zu dem Schlusse berechtigt, daſs sie auch in der Platonischen Lehre auf keinen Fall eine bedeutende Rolle spielten. Sowohl aus ihrer Bezeichnung durch *τὰ μετὰ τοὺς ἀριθμοὺς* aber, als aus den oben angeführten Stellen über das Entstehen der Gröſsen aus den Zahlen, welche ebensosehr oder noch besser auf die idealen, als auf die mathematischen Gröſsen bezogen werden können, und aus der Stelle De an. I, 2., wo in Verbindung mit dem *πρῶτον μῆκος* u. s. w. von einer Zahl der Fläche und des Körpers gesprochen wird, sieht man, daſs sie zu den Idealzahlen in demselben Verhältniſs zu denken sind, wie die geometrischen Gröſsen zu den mathematischen Zahlen.

Auf eine eigenthümliche Weise wird der Unterschied der mathematischen Gröſsen und Zahlen von den idealen ausgedrückt, wenn als das charakteristische Merkmal der ersteren das Vor und Nach angegeben wird. So Eth. Nic. I, 4. 1096, A, 17. *οἱ δὲ κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίουν ἰδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ἰδέαν κατεσκεύαζον*, mit welcher Stelle die ihr widersprechende Metaph. XIII, 6. 1080, B, 11—16. (*οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμούς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν· οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι τὸν πρῶτον τῶν ὄντων κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν*) ohne Zweifel durch die Annahme auszugleichen ist, daſs hier

vor ἔχοντα ein μὴ ausgefallen sey [1]). Schwierig ist nun aber die Erklärung des Ausdrucks πρότερον καὶ ὕστερον. Für dieselbe muſs man noch zwei weitere Stellen zu Hülfe nehmen, Metaph. III, 3. 999, A, 6—14. und Eth. Eud. I, 8. 1218, A. Die erstere lautet: Ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα· οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυὰς οὐκ ἔστι τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν· ὁμοίως δὲ οὐδὲ σχῆμα παρὰ τὰ εἴδη τῶν σχημάτων. εἰ δὲ μὴ τούτων, σχολῇ τῶν γε ἄλλων ἔσται τὰ γένη παρὰ τὰ εἴδη· τούτων γὰρ δοκεῖ εἶναι μάλιστα γένη. ἐν δὲ τοῖς ἀτίμοις οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον τὸ δὲ ὕστερον. ἔτι ὅπου τὸ μὲν βέλτιον τὸ δὲ χεῖρον, ἀεὶ τὸ βέλτιον πρότερον· ὥστ᾽ οὐδὲν τούτων ἂν εἴη γένος. In der zweiten Stelle wird gesagt: Ἔτι ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα καὶ τοῦτο χωριστόν· εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ πρώτου πρότερον. πρότερον γὰρ τὸ κοινὸν καὶ χωριστὸν διὰ τὸ ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ ἀναιρεῖσθαι τὸ πρῶτον. οἷον εἰ τὸ διπλάσιον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων, οὐκ ἐνδέχεται τὸ πολλαπλάσιον τὸ κοινῇ κατηγορούμενον εἶναι χωρι-

1) So vermuthet Trendelenburg (Plat. de id. etc. S. 82.). Brandis (Rhein. Museum 2. B. 1828. S. 563. f.) bemerkt dagegen, „Aristoteles könne wohl den Idealzahlen einestheils in ausschliesslicher Beziehung auf die Abfolge das Früher und Später beilegen, um zu bezeichnen, dass ein Verhältniss begrifflicher Priorität zu setzen sey, anderntheils das Früher und Später von den Ideen ausschliessen, d. h. einschärfen, dass die eine nicht als Ursache der andern, oder die einen nicht als Faktoren der andern und insofern früher zu betrachten seyen.“ Wiewohl sich nun seitdem Trendelenburg selbst (Comment. in Arist. de an. S. 232.) hiemit einverstanden erklärt hat, kann ich doch nicht glauben, dass ein Kunstausdruck — und ein solcher ist das πρότερον καὶ ὕστερον — ohne Unterschied und nähere Bestimmung gebraucht worden seyn sollte, bald um die charakteristische Eigenthümlichkeit der mathematischen Zahlen, bald um das gerade Gegentheil davon zu bezeichnen.

Digitized by Google

στόν· ἔσται γὰρ τοῦ διπλασίου πρότερον, εἰ συμβαίνει τὸ κοινὸν εἶναι τὴν ἰδέαν. Vergleicht man diese verschiedenen Aeuſserungen, so ist vor Allem zu bemerken, daſs nicht nur überhaupt von solchen Dingen die Rede ist, in denen das *πρότερον* und *ὕστερον* sey, sondern sich statt dessen auch der bestimmtere Ausdruck findet: *ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις οὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον, τὸ δ' ὕστερον* [1]. Die Dinge, welchen das Vor und Nach zukommt, sind somit solche, in welchen immer das eine früher, das andere später ist, d. h. die in einer bestimmten Reihenfolge auf einander kommen; weſswegen auch Eth. Nic. I, 4. der Beweis gegen die Platonische Ansicht von einer Idee des Guten daraus geführt wird, daſs das substantielle Gute dem bloſs accidentellen nothwendig immer vorangehe, also auch das Gute zu den Dingen gehöre, in denen das Vor und Nach sey, und von denen es nach Platon keine Ideen geben sollte. Eine solche bestimmte Reihenfolge nun findet in drei Fällen statt: 1) zwischen dem Gattungs- und Artbegriff; 2) zwischen der Ursache und Wirkung, überhaupt der Bedingung und dem Bedingten; 3) zwischen den Theilen und dem Ganzen. Von dem ersteren versteht das Vor und Nach Alexander Aphrodisiensis [2]; allein hievon kann hier nicht die Rede seyn, denn dann würde nicht gesagt werden, von

---

1) Vgl. Alexander zu Met. III, 3. und die Worte desselben zu Met. I, 9. (Scholia in Arist. coll. Brandis S. 575, B, 21.) *ἔτι ἔσται ἐν ταῖς ἰδέαις τὸ μὲν πρότερον τὸ δὲ ὕστερον.*

2) An den angeführten Stellen. Vgl. besonders S. 575, B, 8. ff. *εἰ δὲ μή ἐστιν ἰδέα ἕκαστον αὐτῶν, προτέρα ἔσται ἰδέα ἰδέας· τὸ γὰρ αὐτοζῶον πρῶτον τοῦ αὐτοανθρώπου.* — Dass in den Worten *εἰ δὲ* — *αὐτῶν* ein Fehler stecke, bemerkt auch Brandis und will *μή* streichen, das *Sepulveda* nicht übersetzt. Dem Sinn jedoch schiene es angemessener, die Worte: *ἰδέα ἕκαστον αὐτῶν* zu streichen, welche leicht zur Erklärung von Jemand beigesetzt worden seyn können, der die Beziehung des *εἰ δὲ μή ἐστιν* auf das (z. B.) vorhergehende: *εἰ μὲν ἅμα ἐστιν* nicht beachtete.

den Dingen, in welchen das Vor und Nach ist, gebe es keine für sich bestehenden Gattungsbegriffe, weſswegen es ja eben den Ideen abgesprochen, und den Zahlen, welche sich nicht als Gattungs- und Artbegriffe zu einander verhalten, beigelegt wird. In der zweiten Bedeutung hat das πρότερον καὶ ὕστερον Trendelenburg [1]) aufgefaſst, indem er, mit Berufung auf Metaph. V, 11. 1019, A, 1—4. bemerkt, in den Ideen sey kein Vor und Nach, weil diese das Unbedingte seyen, in den Zahlen dagegen, weil hier die spätere durch die früheren bedingt sey. Aber das Vor und Nach so genommen, könnte nicht gesagt werden, daſs es auch in den Einzeldingen nicht stattfinde, da auch diese sowohl in ihrer Gesammtheit dnrch die allgemeinen Principien, als auch im Einzelnen durch einander bedingt sind. Es bleibt somit nur noch der dritte Fall übrig, daſs unter den spätern Dingen solche verstanden werden, welche die früheren als ihre Bestandtheile in sich enthalten. In dieser Bedeutung kann (Met. III, 3.) gesagt werden, das Vor und Nach finde sich bei denjenigen Dingen, welche Einen Begriff auf verschiedenen Stufen der Vollkommenheit darstellen (ὅπου τὸ μὲν βέλτιον τὸ δὲ χεῖρον), denn derselbe Begriff ist in jeder folgenden Stufe in erweiterter Gestalt vorhanden [2]); und in demselben Sinne findet es bei den Zahlen statt, da in jeder spätern die frühere enthalten ist, ebenso aber auch bei den geometrischen Gröſsen, sofern der Punkt in der Linie enthalten ist, die Linie in der Fläche, die Fläche im Körper. Ebendadurch unterscheiden

1) Plat. de id. etc. S. 80—82.

2) Aristoteles sagt, das Bessere sey immer das Erste; umgekehrt könnte man auch sagen, es sey immer das Letzte; der Unterschied beruht nur darauf, ob man eine steigende Verbesserung oder Verschlimmerung, ein Hinzukommen von immer weiterem Guten oder immer weiterer Schlechtigkeit annimmt. In beiden Fällen aber ist das Erste das Einfachste, das in jedem Fortgehenden nothwendig enthalten ist.

Digitized by Google

sich aber die mathematischen Dinge von den ideellen Zahlen und Gröſsen. In der mathematischen Zahl ist die Zwei nothwendig früher als Drei, denn diese entsteht aus jener durch Hinzufügung einer Einheit, in der idealen Zahl dagegen entsteht die Trias ebenso, wie die Dyas, unmittelbar aus dem Eins und dem Gegensatz (der δυὰς ἀόριστος), beide sind einander also coordinirt, und man kann die eine construiren, ohne die andere zu Hülfe zu nehmen, da die Einheiten, aus welchen die ideale Drei besteht, andere sind als die der idealen Zwei. Ebenso ist in der geometrischen Gröſse die Linie nothwendig früher, als die Fläche, und diese, als der Körper, die idealen Principien der Figur dagegen, das πρῶτον μῆκος, πλάτος und βάθος, oder, wie es auch ausgedrückt wird, das μακρὸν καὶ βραχὺ u. s. w. (s. o.) setzen einander nicht voraus, weſswegen auch Aristoteles (Met. I, 9. 992, A, 10. ff. [1]) XIII, 9. 1085, A, 14. ff) gegen die Construktion der Gröſsen aus der ursprünglichen Länge, Breite und Tiefe den Tadel ausspricht, man müsse sich bei ihr die verschiedenen Dimensionen entweder getrennt von einander vorstellen, oder so verbunden, daſs dadurch die Voraussetzung einer reinen Fläche und eines reinen Körpers selbst aufgehoben würde. Aus dieser Bedeutung des πρότερον καὶ ὕστερον erklärt sich auch am Besten, warum von den mathematischen Dingen kein gemeinsamer Begriff möglich ist. Denn ein solcher müſste die einzelnen Zahlen und Gröſsen als Arten unter sich begreifen, diese somit einander gegenseitig ausschlieſsen, was eben deſswegen, weil die früheren in den späteren enthalten sind, nicht der Fall ist. Zugleich erhellt aber auch, daſs es ganz dasselbe ist, ob das Vor und Nach oder ob die Eigenschaft, συμβλητοὶ zu seyn, als Merkmal der mathematischen Zahlen angegeben wird; denn jenes kommt ihnen ebendeſswegen zu, weil sie συμβλητοὶ sind, während bei den Ideal-

1) Vgl. Alexander z. d. St. Scholia coll. Brandis S. 581, A.

zahlen, deren keine zu der andern in Beziehung steht, auch keine bestimmte Reihenfolge gesetzt ist.

§. 3.

Die Aristotelische Darstellung von Platon's Metaphysik mit der Platonischen verglichen.

Das Bisherige enthält die Grundzüge der Platonischen Metaphysik, wie dieselbe Aristoteles darstellt. Bei der Beurtheilung dieser Darstellung ist das Erste, was untersucht werden muſs, die Behauptung, daſs Platon zwei Principien an die Spitze seines Systems stelle, das Eins und das Unendliche, welches letztere auch als das Groſse und Kleine, oder das Nichtseyende bestimmt wird, und daſs diese zwei Elemente die Ursachen und Bestandtheile alles Seyenden ausmachen. Vergleicht man die hieher gehörigen Stellen der Platonischen Schriften, so findet sich in denselben eine doppelte Darstellung der Lehre von den ersten Principien, indem dieselben bald mehr aus dem formal logischen, bald mehr aus dem metaphysischen Gesichtspunkt betrachtet werden: In ersterer Beziehung wird im Sophisten (S. 243, E. — 245, D.) dargethan, daſs sich in dem Seyenden weder eine Vielheit ohne Einheit, noch eine Einheit ohne Vielheit denken lasse, und im Parmenides die Idee als die Einheit, welche den Unterschied in sich hat, nachgewiesen; ebenso erklärt der Philebus (S. 16, C.), „daſs aus Einem und aus Vielen bestehe, was immer seyend genannt werde, und die Grenze und Unbegrenztheit von Natur an sich habe". Ja sogar das μὴ ὄν soll in den Ideen seyn, sofern jeder Begriff das Nichtseyn der ihm entgegenstehenden ist (Soph. 256, E.). — Die zweite Darstellung findet sich gleichfalls in Philebus, S. 23, C. - 27, C. Alles Seyende, heiſst es hier, ist in drei Klassen zu theilen: das Unbegrenzte, die Grenze und das aus beiden Zusammengesetzte, wozu als Viertes noch die Ursache der Zusammen-

Digitized by Google

setzung hinzukommt. Zu dem Unbegrenzten gehört alles dasjenige, welchem das Mehr und Minder, das Sehr und Gering und Zusehr zukommt; das Unbegrenzte ist ebendaher in gewissem Sinn eine Vielheit (τρόπον τινὰ πολλά). In das Gebiet der Grenze fällt Alles, welchem dieses nicht zukommt, das Gleiche und die Gleichheit, das Doppelte, überhaupt alles Zahl- und Maaſsverhältniſs. Das dritte ist die Gebundenheit des Unbegrenzten durch die Grenze oder das Werden (γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων). Zu der vierten Klasse gehört der νοῦς (S. 30.). Ganz übereinstimmend hiemit äuſsert sich der Timäus. „Es ist zuerst zu unterscheiden zwischen dem immer Seyenden, dem kein Werden zukommt, und dem, welches immer im Werden begriffen ist, aber niemals wirklich ist. Jenes ist mit vernünftigem Denken zu begreifen als das immer sich selbst Gleiche, dieses wird durch bloſse Vorstellung und unvernünftige Empfindung aufgefaſst, das Werdende und Vergehende, niemals aber wahrhaft Seyende" (S. 27, E. f.). Das Erstere ist das Urbild der Welt. Zu den Zweien muſs man aber noch ein Drittes hinzunehmen, dasjenige, welches alles Werden in seinem Schooſs aufnimmt, wie eine Amme, die Grundlage für alles Werdende, das dieses, von welchem die verschiedenen Erscheinungen der Sinnenwelt bloſse Formen sind, dem selbst aber keine Form zukommt; es ist weder eines der vier Elemente, noch das aus diesen Gewordene, noch das, aus welchem diese werden, sondern etwas Unsichtbares und Gestaltloses, Alles aufzunehmen fähig (πανδεχὲς) das auf die unbegreiflichste Weise an dem Vernünftigen theilnimmt (S. 48, E. — 51, B.). „Es muſs daher zugestanden werden, eines sey das sich selbst Gleiche, Ungeschaffene und Unvergängliche, das weder ein Anderes anderswoher in sich aufnimmt, noch selbst in ein Anderes übergeht, ein Unsichtbares und sinnlich nicht Wahrnehmbares, dasjenige, dessen Betrachtung dem Denken zukommt;

ein Zweites, das jenem Gleichnamige und Aehnliche, das sinnlich wahrnehmbar ist, geworden, in beständiger Veränderung, einen bestimmten Ort einnehmend und wieder aus ihm verschwindend, durch Vorstellung und Empfindung aufzufassen; ein Drittes endlich sey die Räumlichkeit (τὸ τῆς χώρας), die keines Vergehens fähig ist, und allem Werdenden eine Stelle (ἕδρα) darbietet, selbst aber ohne sinnliche Wahrnehmung berührt und durch eine Art unächten Schlusses nur mit Mühe vermuthet wird. Dieses ist es auch, nach dem wir wie im Traume hinsehen, wenn wir sagen, alles Seyende müsse an einem Orte seyn und einen Raum einnehmen, was aber weder auf der Erde noch im Himmel wäre, sey gar nicht". — „Dieſs also sey mit Kurzem meine Ansicht, das Seyende und der Raum und das Werden, diese drei seyen anzunehmen, auch noch ehe die Welt entstanden war" (S. 52, A. ff.). Aus der untheilbaren und unveränderlichen Substanz aber, und der materiell theilbaren (τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς) wurde die Weltseele gebildet und in Zahlenverhältnisse geordnet (S. 35, A. ff.). In der hier gegebenen Reihe entspricht das erste Glied, das sich selbst Gleiche, offenbar dem, was im Philebus als das Vierte aufgeführt ist, und daſs dieses letztere Ursache, das erstere nur Muster der Sinnenwelt genannt wird, ist aus der Form der Darstellung im Timäus, wo ein besonderer Weltschöpfer als bewegende Ursache auftritt, leicht zu erklären. Ebenso unverkennbar ist die Identität der Weltseele mit dem, was im Philebus die Grenze heiſst, denn was zu dieser gehört, πᾶν ὅ τί περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον, ist ja dasselbe, was in das Gebiet der Weltseele fällt, indem diese die Gesetze des Universums in Zahlenverhältnissen darstellt. Bei dem Dritten, der sinnlichen Welt, sind auch die Ausdrücke in beiden Schriften beinahe dieselben. Und auch das ἄπειρον des Philebus läſst sich in der χώρα des Timäus ohne Mühe wiedererkennen, denn sein Hauptmerkmal, immer ein

Digitized by Google

Mehr und Minder, nie aber eine bestimmte Gröſse (ποσὸν) zu seyn, ist eben die von der χώρα des Timäus prädicirte Formlosigkeit, die ewige Unruhe, welche ihr, für sich betrachtet, zugeschrieben wird; wenn aber über das Wesen dieses Elements im Timäus Vieles gesagt ist, was sich im Philebus nicht findet, so beweist dieſs keineswegs, daſs in beiden Schriften Verschiedenes gemeint sey, indem es im Philebus nicht um erschöpfende Darstellung, sondern nur um Auffindung des unterscheidenden Merkmals für die verschiedenen Klassen des Seyenden zu thun ist. Es bleibt somit zwischen dem Philebus und Timäus nur noch die Differenz übrig, daſs die materielle Welt in dem letztern aus der Grenze und dem Unbegrenzten zusammengesetzt und die Ideenwelt Ursache dieser Zusammensetzung genannt wird, während im Timäus das Selbige, das Verschiedene und die geschaffene Welt als ursprüngliche Faktoren auftreten, die beiden Seiten der letztern aber, die materielle und psychische, erst nachher unterschieden werden. Aber auch diese Verschiedenheit betrifft bloſs die Form der Darstellung. Die beiden Grenzpunkte der Reihe, das Ideale und das Unendliche, stehen in beiden Darstellungen fest; die Mittelglieder zwischen jenen beiden aber, die Weltseele und die Sinnenwelt, konnten je nach dem Charakter der Darstellung sowohl zu einander als zu jenen in verschiedenem Verhältniſs erscheinen. Im Philebus nun wird nach den Bestandtheilen des Seyenden gefragt, und zur Beantwortung dieser Frage von dem empirisch Daseyenden ausgegangen. Hier war also zunächst die Form, oder die Grenze, und die Materie, das Unbegrenzte, und das Produkt beider zu unterscheiden, der ideale Grund alles empirischen Daseyns dagegen stand im Hintergrund, und konnte nur so, wie es dort geschieht, nachgebracht werden. Im Timäus geht die Frage ganz im Allgemeinen auf die Ursachen der Welt; hier muſste zunächst der Unterschied der idealen und der materiellen Ursache (des νοῦς und der

ἀνάγκη vgl. Tim. 47, E. ff.) festgestellt, und aus diesen die geschaffene Welt sowohl ihrer idealen als ihrer materiellen Seite nach construirt werden, welches daher beides geschieht, das Erstere in dem über die Bildung der Weltseele, das Zweite in dem über die Entstehung der Elemente Gesagten. Daſs aber die geschaffene Welt selbst jenen beiden ursprünglichen Faktoren coordinirt erscheint, hat seinen Grund darin, daſs im Timäus zuerst die Wirkungen der Vernunft, dann die der Nothwendigkeit beschrieben werden sollten, wovon die natürliche Folge ist, daſs im ersten Theile das, worin jene ἀνάγκη gegründet ist, die Materie oder der Raum, noch nicht gesondert zum Vorschein kommen konnte, sondern die geschaffene Welt selbst der idealen entgegengesetzt wird, während doch nicht sie, sondern jene allgemeine Grundlage der Materialität gemeint ist. — Wichtiger jedoch, als die Frage über das Verhältniſs der Phileb. 23. ff. gegebenen Darstellung zu der des Timäus ist die andere, ob die hier aufgezählten Elemente des Seyenden dieselben sind, welche im Sophisten und im Philebus S. 16. als das Eins und das Viele, das ταὐτὸν und θάτερον, oder mit welchen andern Namen vorkommen. Auf eine Identität beider könnte Phileb. 23, C. hinzuweisen scheinen. Das Eins müſste dann die Ideenwelt, als das sich selbst Gleiche seyn, das Viele die Räumlichkeit oder das Unbegrenzte. Allein hiemit ist ganz unvereinbar, daſs das Eins und das Viele Bestandtheile nicht bloſs der empirischen Welt, sondern auch der Ideen selbst seyn sollen, während das ἄπειρον und die χώρα der Ideenwelt durchaus ferne sind (vgl. Tim. 52, A. — D. 31, B.). Das Viele der Ideen ist somit ganz verschieden von der Vielheit in der Erscheinungswelt; die letztere ist das räumliche Aussereinander, welches macht, daſs die Eine Idee in vielen, ebendeſswegen aber unvollkommenen Gestalten erscheint, und daſs hier Alles in dem beständigen Flusse des Mehr und Minder begriffen ist, ohne je zu feststehenden Maaſsen

Digitized by Google

und Verhältnissen zu gelangen; die Vielheit in der Idee dagegen ist nur die ruhende und bestimmte Gliederung eines und desselben Begriffs, durch verschiedene Merkmale und Beziehungen. Ebenso, wie die Vielheit, welche auch den Ideen zukommt, und die materielle Vielheit, müssen dann aber auch die Gegenglieder beider, das Eins, welches Bestandtheil aller Dinge, und das ταὐτὸν, das unterscheidendes Merkmal der Ideen seyn soll, von einander und somit jene beiden formal logischen Principien überhaupt von den zwei metaphysischen, der Selbigkeit und Unbegrenztheit, verschieden gesetzt werden; und dieser Unterschied ist als wesentlich im Platonischen System begründet festzuhalten, wenn auch theils eine innere Beziehung der logischen Principien auf die metaphysischen zugegeben werden muſs, theils aus den angeführten Stellen des Philebus und manchen Aristotelischen (namentlich De an. I, 2.) wahrscheinlich wird, daſs Platon selbst das Eins, welches auch in den sinnlichen Dingen, und das Viele, welches auch in den Ideen ist, von der idealen Selbigkeit und dem Vielen der Materie im Ausdruck nicht immer scharf geschieden hat. Ist dem nun aber so, so differirt Platon's Lehre von den obersten Principien nach der Darstellung des Aristoteles bedeutend von der, welche die Platonischen Schriften enthalten; denn von den zwei Principien, welche Aristoteles angiebt, ist das formale dasselbe, das bei Platon als (logischer) Bestandtheil nicht nur der Ideen, sondern auch alles übrigen Seyenden bezeichnet wird; das materiale dagegen, das Groſse und Kleine ist nicht jenes Viele, das auch in den Ideen ist, sondern man darf nur die angeführten Stellen der Platonischen Schriften mit dem oben aus Aristoteles Beigebrachten vergleichen, um sich von der Identität jenes Groſsen und Kleinen, welches zugleich das Nichtseyende ist, und die bloſse Möglichkeit eines unendlichen Progresses in der Verminderung und Vermehrung darstellt, mit der χώρα des Timäus und dem ἄπειρον des Philebus

zu überzeugen [1]). Wie diese Differenz der beiden Darstellungen zu erklären sey, ob aus einer im Platonischen System vorgegangenen Veränderung, oder einer Vermischung ursprünglich heterogener Elemente in der Darstellung des Aristoteles [2]), wird am Ende der gegenwärtigen Untersuchung noch zur Sprache kommen; hier ist nur noch auf einige bei Aristoteles selbst vorkommende Spuren einer Unterscheidung des Vielen, welches Materie der Ideen, von dem, welches Grundlage der Erscheinungswelt seyn soll, hinzuweisen. Dahin gehört schon der Ausdruck Met. I, 6. *φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι δυαῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται* u. s. w., welcher andeuten könnte, daſs die hier gegebene Darstellung der Platonischen Lehre von den Principien nicht rein aus der Quelle geschöft, sondern durch eigene Schlüsse vermittelt sey. Ebenso scheint, wie bereits angedeutet wurde, in dem, was De an. I, 2. von dem *πρῶτον μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος* gesagt ist, eine Art idealer Räumlichkeit statuirt, und das Groſse und Kleine als Element der Ideen von der Materie im engern Sinn unterschieden zu werden. Besonders aber dürfte hier die Aeuſserung Metaph. I, 6. 987, B. f. zu erwägen seyn: *τὸ δὲ δυά-*

1) Brandis (Rhein. Museum II. S. 579.) glaubt, dass beide zusammen, das *ταὐτὸν* und *θάτερον*, dem Grossen und Kleinen entsprechen, was nach der bisherigen Ausführung wohl kaum noch einer besondern Widerlegung bedarf.

2) Eine Spur einer solchen Verwechslung wäre, wenn die Stelle auf Platon zu beziehen ist, auch in der Consequenz zu suchen, welche Phys. III, 6. fin. der Ansicht vom *ἄπειρον* als dem Alles Umfassenden entgegengehalten wird, dass es dann auch die intelligible Welt umfassen müsste; es fragt sich jedoch, ob diese Beziehung richtig, und nicht vielmehr ein mehr pythagoraisirender Platoniker gemeint ist. Simplicius wenigstens, welcher für die Beziehung auf Platon die Schrift über das Gute anzuführen scheint, hat jene Schrift nicht selbst in Händen gehabt.

δα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν [*ἐγένετο*] *διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἔκ τινος ἐκμαγείου.* **Wenn hier unter den** *πρῶτοι ἀριθμοὶ* **aller Wahrscheinlichkeit nach die Idealzahlen zu verstehen sind [1]), so**

---

1) *Πρῶτοι ἀριθμοὶ* bedeutet, wie Alexander z. d. St. bemerkt (Scholia coll. Brandis S. 551, B, 33. ff.) Primzahlen; ob aber Primzahlen im gewöhnlichen oder einem andern Sinne, und in welchem, ist die Frage. In der gewöhnlichen Bedeutung = *οἱ μονάδι μονῃ μετρούμενοι* nimmt es ein am Schlusse der Bemerkungen Alexander's befindliches Scholion, welches jedoch wahrscheinlich Glossem, wenn nicht eine von jenem angeführte und der Anführungsworte beraubte fremde Erklärung ist. Die Primzahlen sollen nicht aus der Dyas erzeugt werden, weil sie nicht, wie alle andern Zahlen, zwei Faktoren haben. Wäre jedoch dieses der Sinn der Stelle, so könnte nicht gesagt werden, was im Ausdruck und Zusammenhang liegt, alle andern haben die Zweiheit zu ihrer Materie. — Uneigentlich nimmt den Ausdruck: Primzahlen Alexander selbst, indem er die ungeraden Zahlen damit bezeichnet glaubt. Seiner Erklärung giebt auch Brandis (Rhein. Museum 2. B. S. 574.) Beifall, beschränkt dieselbe jedoch mit Recht auf die ungeraden Idealzahlen, denn die mathematischen können in keinem Fall Primzahlen in Platon's Sinn genannt werden. Aber auch mit dieser nähern Bestimmung ist die Erklärung des *πρ. ἀρ.* durch: ungerade Zahlen schwerlich richtig. Brandis beruft sich darauf, dass auch nach Metaph. XIV, 4. init. vgl. m. XIII, 7. (S. 1081, A, 23.) Platon nur die ungeraden Idealzahlen nicht aus dem Grossen und Kleinen abgeleitet habe, daher nur diese hier gemeint seyn können. Aber in den angef. Stellen wird doch nur berichtet, die Anwendung des Grundsatzes, dass alle Zahlen aus dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit hervorgehen, sey in der Platonischen Philosophie nur an den geraden Zahlen (und auch hier, wie es scheint, von Platon selbst nur an der Zweizahl) versucht worden, dass aber *in thesi* auch die ungeraden als abgeleitet aus jenen beiden Elementen betrachtet wurden, sieht man unter Anderem aus Met. XIII, 7. 1081, A, 21. *οὐ γὰρ ἔσται ἡ δυὰς πρώτη ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἔπειτα οἱ ἑξῆς ἀριθ-*

werden diese, oder die Ideen, hier ausdrücklich aus der Klasse des Seyenden, deren Materie das Groſse und Kleine (die ἑτέρα φύσις, auſser dem Eins) ist, ausgenommen, oder es wenigstens die Art, wie sie aus dem Groſsen und Kleinen entstehen, von der Art, wie die andern Zahlen aus demselben erzeugt werden, in einer Weise unterschieden, welche einen Unterschied der beiden zu Grunde liegenden Elemente vorauszusetzen scheint; denn, wenn dem früher Erörterten zufolge die mathematische Zahl durch einfache Wiederholung der in der Zweizahl gesetzten Einheiten, die ideale dagegen dadurch gebildet wird, daſs die ursprüngliche Eins mit dem Groſsen und Kleinen eine Reihe qualitativ verschiedener Verbindungen eingeht, so kann der Grund dieses verschiedenen Verhältnisses, in welchem das

μοὶ, ὡς λέγεται, δυὰς, τριὰς, τετράς. Jener Grund kann somit für unsere Stelle nichts beweisen; dagegen verlangt nicht nur der durch die Analogie von πρώτη δυάς, πρώτη τριάς u. s. w. und durch Met. XIII, 6. 1080, B, 21. gesicherte Sprachgebrauch, sondern auch der Zusammenhang, unter πρ. ἀριθμ. hier mit Trendelenburg (Plat. de id. etc. S. 78. f.) die Idealzahlen überhaupt zu verstehen. Denn wenn im Folgenden der Platonischen Ansicht entgegengehalten wird: καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίως· οὐ γὰρ εὔλογον οὕτως. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν, τὸ δ' εἶδος ἅπαξ γεννᾷ μόνον, φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ· κ. τ. λ., so kann dieses nicht darauf gehen, dass aus der Vereinigung des Eins mit der Zweiheit die Vielheit, welche in jeder einzelnen Zahl ist, entstehen soll, sondern jene Worte besagen: durch einmalige Vereinigung des Eins mit der ὕλη werde eine Mehrheit von Zahlen producirt. Diess ist aber bei den geraden so wenig, als bei den ungeraden Idealzahlen der Fall, da jede von diesen unmittelbar aus einer neuen und eigenthümlichen Verbindung des Eins mit dem Grossen und Kleinen hervorgeht, sondern nur bei den mathematischen Zahlen, in denen allen sich nur die schon in der Zweizahl gesetzten Einheiten wiederholen.

Eins das eine und das anderemal zur ὕλῃ steht, kaum in etwas Anderem, als in einer verhältniſsmäſsig verschiedenen Beschaffenheit der letztern zu suchen seye. Näheres darüber freilich findet sich nirgends.

Ein zweiter schwieriger Punkt in dem Bericht des Aristoteles über die Platonische Philosophie betrifft die Ideenlehren. Zwar weder, daſs die Ideen Substanzen, noch auch, daſs sie numerische Einheiten sind, läſst sich beanstanden, vielmehr werden sie in den Platonischen Schriften selbst entschieden als solche dargestellt; dagegen scheint Aristoteles seinem Lehrer eine gröſsere Lostrennung der Ideen von der Erscheinungswelt beizulegen, als wirklich in dessen System liegt. Unter seinen Einwürfen gegen die Ideenlehre ist einer der häufigsten der, daſs über der Idee und der Erscheinung wieder ein Drittes Gemeinsames stehen müſste, in welchem diese beiden eins wären (Met. I, 9. 991, A, 1—8.), oder, wie dieſs gewöhnlich ausgedrückt wird [1]), daſs die Ideenlehre auf die Annahme des τρίτος ἄνθρωπος führe. Nun findet sich diese nämliche Einwendung gegen die Ideenlehre schon in Platon's Parmenides (S. 131, E. — 132, B) und es läſst sich nicht annehmen, daſs sie Platon dort vorgetragen haben würde, wenn er nicht überzeugt war, daſs seine Lehre von den Ideen dadurch nicht getroffen werde. Es ist schon oben, in der Abhandlung über den Parmenides, bemerkt worden, wie Platon dieser sowie den übrigen in dem genannten Gespräch angeführten Schwierigkeiten der Ideenlehre dadurch zu ent-

1) Metaph. I, 9. 990, B, 17. Ebd. VII, 13. 1039, A, 2. Desselben Einwurfs bediente sich Aristoteles nach Alexander (Scholia in Arist. coll. Brandis S. 566.), welcher noch mehrere andere Wendungen desselben anführt, auch im vierten Buche der Schrift von den Ideen. — Von einer andern Bedeutung, in welcher der τρίτος ἄνθρωπος Met. XI, 1. 1059, B, 8. vorkommt, wird weiter unten die Rede seyn.

geben glaubt, daſs er die Erscheinung neben der Idee gar nicht zu einem selbständigen Daseyn kommen läſst, und wie eben der Parmenides die Absicht hat, die Idee als das die Vielheit der Erscheinungen wesentlich in sich Begreifende nachzuweisen. Denselben Zweck hat auch, was von Platon über das Wesen der Materie, und demzufolge über das Verhältniſs der sinnlichen und mathematischen Dinge zu den Ideen gelehrt wird. Es bedarf wohl keines besondern Beweises mehr, da Aristoteles selbst zugiebt (Phys. I, 9.), und aus dem Timäus evident erhellt, daſs die Platonische Materie nicht ein positives Substrat, sondern eine bloſse Negation ist, das Nichtseyende, welches als das Andere der in sich begrenzten und sich selbst gleichen Idee das unbegrenzte Auſsereinander des Raums ist, der endlose Fluſs des Entstehens und Vergehens, Zu- und Abnehmens (denn dieses beides ist nach Platonischer Ansicht Ein und dasselbe, da das Anderswerden eben eine Räumlichkeit voraussetzt — (vgl. Parm. 138, B. f.). Hieraus folgt unmittelbar, daſs weder die sinnlichen noch die mathematischen Dinge eine Realität haben, die sie nicht von der Idee geborgt hätten. Wenn daher die sinnlichen Dinge Nachbildungen der Idee im Gebiete des Raums seyn sollen, so heiſst dieses so viel als: sie sind das Nichtseyende in der Form des Seyns; weſswegen sie auch in einer der Stellen, wo sich Platon am Deutlichsten hierüber ausspricht (Rep. VII, 514—519.), nicht als ein den Ideen nachgebildetes Wirkliches, sondern als bloſse Abschattungen (*εἴδωλα*) von jenen dargestellt werden, und von den Ideen gesagt wird (Rep. V, 476, A.): *αὐτὰ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον*, d. h. die für sich seyende Einheit der Idee werde in der Erscheinungswelt zu einer sich in sich verwirrenden Vielheit zerschlagen, so daſs also das Positive, welches als Erscheinung angeschaut wird, nur die Idee selbst ist, aber in der inadäquaten Weise

der Räumlichkeit. Ebenso wenn die mathematischen Dinge, deren substantieller Innbegriff die Weltseele ist, die ewigen Gesetze und Verhältnisse der Erscheinungswelt ausdrücken, so ist doch dieses den Fluſs des Werdens in bestimmten Zahlen und Maaſsen Fixirende nur die Idee selbst, durch deren Beziehung auf das Andere dieses zum Stehen gebracht wird, oder, wie dieſs der Timäus ausdrückt, die sich selbst gleiche Substanz, welche mit der materiell theilbaren verbunden ist; die Weltseele oder die mathematischen Dinge also sind nichts Anderes, als die Ideenwelt selbst, in ihrer Beziehung auf das Nichtseyende, oder, was dasselbe besagt, die Ideen als Gesetze der Sinnenwelt. Von allem diesem wird jedoch bei Aristoteles gar keine Notiz genommen, sondern der Idee die Erscheinung mit gleichen Ansprüchen auf Wirklichkeit der Existenz gegenübergestellt, und nun allerdings mit gutem Grunde die Unmöglichkeit, beide zu vereinigen, dargethan. Andererseits läſst sich nun freilich auch sagen, daſs Aristoteles darin im Grunde Recht habe, denn wenn die Erscheinung für sich das rein Nichtseyende wäre, und alle ihre Wirklichkeit von dem Hereinscheinen der Idee borgen müſste, so könnte auch nicht eine Trübung und Zersplitterung der Idee in ihr stattfinden; aber Aristoteles sagt nirgends, daſs die Selbständigkeit, welche er bei der Erscheinung der Idee gegenüber voraussetzt, eine von Platon selbst nicht gezogene Consequenz sey, der Vorwurf des τρίτος ἄνθρωπος also die Platonische Ideenlehre nur mittelbar treffe, sondern er verfährt ganz, als ob er hiebei e concessis argumentirte, womit Platon ein unverkennbares, wenn auch vom Standpunkt seines Beurtheilers aus sehr leicht erklärliches Unrecht angethan wird.

Auch eine andere Einwendung, die Aristoteles der Platonischen Ansicht entgegenhält, löst sich durch Beachtung des immanenten Verhältnisses, in welches von Platon die sinnlichen sowohl, als die mathematischen Dinge zur

Idee gesetzt werden. „Wenn Jemand,“ wird Metaph. III, 2. 997, B, 12. bemerkt, „neben die Ideen und das Sinnliche noch die in der Mitte liegenden Dinge stellen will, so wird er mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen haben. Denn offenbar müſste ebensogut, als es neben den idealen und sinnlichen Linien noch andere geben soll, auch bei allen übrigen Dingen dasselbe der Fall seyn; so daſs es auch einen Himmel auſser dem sichtbaren Himmel, nebst der Sonne, dem Mond und den andern Himmelskörpern geben müſste. Wie soll man aber dieses glaublich finden? Auf gleiche Weise verhält es sich auch mit dem, was Gegenstand der Optik und der mathematischen Harmonik ist; auch dieses kann unmöglich neben der Sinnenwelt bestehen. Denn wenn es eine Mittelklasse von sinnlichen Dingen und Empfindungen geben soll, so müſste es offenbar auch Thiere geben in der Mitte zwischen den ewigen und vergänglichen.“ Dieselbe Einwendung findet sich Metaph. XI, 1. 1059, B, 3. ff., wo es Platon als Inconsequenz angerechnet wird, daſs zwischen den idealen und sinnlichen Zahlen und Figuren noch mathematische in der Mitte liegen sollen, während er doch nicht ebenso auch einen dritten Menschen oder ein drittes Pferd annehme. Aber auch dieser Einwurf beruht auf einer mangelhaften Auffassung der Ideenlehre, einer Vorstellung nämlich, nach welcher die Ideen ganz dasselbe mit den sinnlichen Dingen seyn sollen, und zwischen beiden nur der Unterschied stattfinde, daſs die einen ewig, die andern vergänglich sind [1]). Von hier aus muſs natürlich die Folgerichtigkeit vermiſst werden, wenn eine zwischen dem Sinnlichen und Idealen

1) Met. III, 3. 997, B, 5. ff. Vgl. Ebd. VII, 16. 1040, B. 30. αἴτιον δ᾽, ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι, τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθέκαστα καὶ αἰσθητάς. ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν) αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόϊππον. προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό.

angenommene Mittelklasse nur das Mathematische und nicht Dinge aller Art befassen soll. Nun hat allerdings Platon zu jener Auffassung der Ideenlehre hinreichende Veranlassung dadurch gegeben, daſs seine Ideen, eines eigenen konkreten Inhalts ermangelnd, unmittelbar auf die empirischen Einzelnheiten bezogen werden; aber was er eigentlich meint, wenn er ausführt, daſs es von Allem, bis auf's Kleinste hinaus, Ideen gebe, ist offenbar nicht die Vorstellung, als ob jeder Klasse von Dingen eine äuſserlich gleiche Gestalt in der idealen Welt entsprecbe, sondern der eigentliche Sinn jener Behauptung, selbst wenn es unmöglich seyn sollte, zu entscheiden, inwieweit er Platon von ihrer phantastischen Form gesondert zum Bewusstseyn kam, ist nur, die Idee als das Wirkliche in Allem, ohne Ausnahme, zu bezeichnen. Dann können aber auch die Mitteldinge ihrerseits nicht den sinnlichen äuſserlich gleich seyn sollen, sondern den Inhalt jener Mittelklasse kann nur das ausmachen, worin sich das Ideale und das Sinnliche berührt, das Allgemeine in den vielen Einzelnen, oder die Gesetze der Erscheinungswelt, welche Platon in den mathematischen Verhältnissen erkannt zu haben glaubte, und demnach ganz consequent nur das Mathematische für Mitteldinge erklärte.

Gleichfalls nur für die Aristotelische Ansicht vorhanden ist eine dritte Inconsequenz, welcher sich die Ideenlehre schuldig machen soll, wenn Metaph. I, 9. 990, B, 15 —17. bemerkt wird, aus den für die Ideenlehre vorgebrachten Beweisen würde folgen, daſs es auch Ideen bloſser Verhältnisse gebe, was doch von den Anhängern jener Lehre selbst geläugnet werde, und S. 991, B, 4. ff., wenn die Ideen Ursache für das Seyn und Werden der Dinge seyn sollen, so müſsten auch Kunstprodukte den Ideen ihr Daseyn verdanken, von diesen aber solle es keine Ideen geben. Die erstere Bemerkung erläutert Alexander (z. d. St.) in einer übrigens nicht sehr klaren Darstellung, an dem Begriff der Gleichheit. Um so auffallender wird dadurch aber die

Behauptung, daſs in der Ideenlehre keine Ideen der bloſsen Verhältnisse angenommen werden; denn Platon selbst wählt[1]) als Beispiel für die Darstellung jener Lehre nicht nur überhaupt solche Verhältniſsbegriffe, sondern ausdrücklich den Begriff der Gleichheit. Und ebenso, wenn behauptet wird, von Kunstprodukten, wie ein Ring, ein Haus u. dgl., gebe es keine Ideen, so ist dagegen geltend zu machen, daſs Platon nach Rep. X, 596 f. auch in den Werken der Kunst nur die Nachahmung an und für sich seyender Wesenheiten erkannte.

Muſste hierin Aristoteles eine mangelhafte Auffassung der Platonischen Ansicht schuldgegeben werden, so dürfte dagegen in dem, was er über die enge Verbindung der Ideen- und Zahlenlehre sagt, das System, welches wir aus den Platonischen Schriften kennen lernen, mit seiner Darstellung besser übereinstimmen, als es beim ersten Anblick scheinen könnte. Sind die mathematischen Dinge die Ideen nach der Seite ihrer Beziehung auf die Erscheinungswelt betrachtet, so lassen sich auch umgekehrt den mathematischen Dingen, oder, da die Grundlage alles Mathematischen die Zahl ist, den Zahlen entsprechende Ideen angeben, oder vielmehr, die Ideen sind die mathematischen Dinge selbst, und unterscheiden sich von diesen nur dadurch, daſs die Einheit, Zweiheit u. s. w., welche hier als Zahlen an ein zeitliches, oder als Figuren an ein räumliches Schema gebunden sind, dort als für sich seyende reine Begriffe angeschaut werden. Wird daher von dieser Gebundenheit des Mathematischen abstrahirt, und dasselbe von der Form der Zeit (dem Vor und Nach) frei gedacht, wird die Vielheit, welche den qualitativen Unterschied der Zahlen in einen bloſs quantitativen, ihr logisches Nebeneinander in ein gleichgültiges Nacheinander verwandelt (sie aus ἀσυμβλήτοις zu συμβλητοῖς macht), weggenommen, so kommt man auf dem

1) Rep. V, 479. Phaedo 100, B. — 102, E. S. 74. f.

Wege der Negation zu den Ideen. Und so zeigt sich sowohl das, was Aristoteles über die Einerleiheit der Ideen und Zahlen, als auch, was er über den Unterschied der mathematischen und der Idealzahlen sagt, im Wesentlichen als wohlbegründet. Wobei aber freilich die völlige Identificirung der Ideen mit den Zahlen, welche z. B. der Metaph. I, 9. 991, B. gegen jene geführten Polemik zu Grunde liegt, noch nicht gerechtfertigt ist [1]), selbst wenn es sich wahrscheinlich machen lassen sollte, daſs sich Platon mathematischer Formeln in seinen Vorträgen mehr, als in seinen Schriften, und in der Zeit, während welcher ihn Aristoteles hörte, mit besonderer Vorliebe bedient habe. Denn durch jene Verwandtschaft werden die Zahlen doch immer nur zu Symbolen der Ideen, bei denen gerade von dem, was den Charakter der Zahl ausmacht, abstrahirt werden muſs, um die reine Idee zu gewinnen. Es ist daher wohl möglich, daſs sich Aristoteles hier eine ähnliche Umstellung eines von Platon angegebenen Verhältnisses erlaubt, wie wir oben in Beziehung auf Raum und Materie des Timäus eine gefunden haben. Jenem sind die Ideen das Erste und die Zahlen das Abgeleitete; Aristoteles, nach seiner durchgängigen Richtung auf konkrete Bestimmtheit, geht von den Zahlen als dem Bekannteren aus, und sucht den Begriff der Idee durch den der Zahl zu erklären; dem Einen sind die Zahlen depotenzirte Ideen, dem Andern die Ideen sublimirte Zahlen. Und bestätigt wird dieser Verdacht dadurch, daſs sich in den Platonischen Schriften,

1) Noch weniger allerdings die Auffassung der Theophrastischen Metaphysik (S. 313, 7. ff. ed. Brandis), der zufolge Platon die Zahlen als Principien der Ideen gesetzt haben soll, wenn nicht der Ausdruck ungenau und unter den Zahlen das Eins und die Zweiheit zu verstehen ist. Die Stelle lautet: *Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν [τὰ ὄντα] εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἅπτεσθαι τῶν ἄλλων, εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς.*

wenn sie auch zu einer Verbindung der Zahlen- und Ideenlehre die Prämissen an die Hand geben, doch über diese Verbindung selbst fast gar nichts findet. Phileb. 56, D. — 57, A. wird eine doppelte Art zu zählen, zu rechnen und zu messen unterschieden; „die Einen nämlich zählen ungleiche Einheiten zusammen, wie zwei Heere und zwei Ochsen, und überhaupt zwei der gröſsten oder der kleinsten Dinge; die Andern dagegen werden nie mit sich selbst übereinstimmen, wenn man ihnen nicht zugiebt, daſs von zehntausend Einheiten keine von der andern verschieden sey.“ Diese Unterscheidung ist jedoch nicht dieselbe mit der zwischen der mathematischen und der idealen (begrifflichen) Behandlung der Zahlen; die Zahlen, welche hier Gegenstand der reinen Mathematik seyn sollen, sind *συμβλητοί*, und es ist hier also mehr der Unterschied zwischen den *ἀριθμοὶ αἰσθητοὶ* [1]) und *μαθηματικοί*, als der zwischen den letztern und den *νοητοὶ* ausgesprochen. Aehnlich verhält es sich auch mit dem, was im siebenten Buche der Republik über die verschiedenen Arten, wie das Studium der Mathematik betrieben werden könne, gesagt ist. Auch hier werden (S. 521, C. — 532, D.) nur überhaupt eine reine und empirische, nicht aber eine mathematische und dialektische Behandlung des Mathematischen einander entgegengesetzt, und es wird (S. 526, A.) von den Einheiten der reinen Aritbmetik versichert, sie seyen *ἴσον τε ἕκαστον πᾶν παντὶ καὶ οὐδὲ σμικρὸν διαφέρων* [2]), was sich von den qua-

1) Ueber diese, welche von Aristoteles nur einigemale beiläufig erwähnt werden, und für die Darstellung des Platonischen Systems ohne weitere Bedeutung sind, vergl. Trendelenburg a. a. O. S. 72. f.

2) Weisse (Arist. v. d. Seele, übers. u. m. Anm. S. 126. f.) glaubt gerade hier den Beriff des *ἀριθμὸς ἀσύμβλητος* zu finden. Er übersetzt: „Von welchen Zahlen sprecht ihr? Von solchen, in welchen das Eins, wie ihr es meint, ist; gleich jedes einzelne jedem einzelnen, und nicht im Geringsten verschieden;

litativ verschiedenen Einheiten der Idealzahlen nicht sagen lieſs. An die letzteren könnte noch eher eine Aeuſserung am Schlusse des fünften Buchs der Republik erinnern, wo der Unterschied der Vorstellung und des Wissens, des δοξαστὸν und γνωστὸν auseinandergesetzt wird. Dem Gebiete der reinen Vernunfterkenntniſs gehört nach dieser Darstellung alles das an, was für sich bestehend sich immer gleich verhält, zum Gebiet der Vorstellung gehört dasjenige, welches sich als ein Vieles, und bald so bald anders beschaffen darstellt. Zu dem letztern nun wird (S. 479, B.) unter Anderem auch das viele Doppelte gerechnet, welches auch wieder als Halbes, das viele Groſse, welches auch wieder als Kleines, das viele Leichte, welches auch wieder als Schweres erscheint, und von dem sich der Philosoph zu dem Ansich der Dinge erheben soll. Hier wird unläugbar zwischen bloſs mathematischen Zahlen und den Zahlen an sich, oder den Idealzahlen, ebenso zwischen bloſs mathematischen und idealen Gröſsen unterschieden; aber allerdings ist diese Unterscheidung nur die allgemeine zwischen dem Ding und der Idee, und die Zahlen repräsentiren hier nicht, wie bei Aristoteles, die ganze Ideenwelt; die eigenthümliche Beziehung der Zahlen zu den Ideen, welche jenem zufolge von Platon gelehrt wurde, ist also auch hier nicht zu finden. Wenn aber Trendelenburg [1])

Theile aber ganz und gar nicht in sich habend?" Man sieht nicht recht, ob nach seiner Ansicht hier gesagt werden soll, dass die Einheiten in den Zahlen der reinen Mathematik einander gleich, oder, dass sie einander ungleich seyn sollen; im erstern Falle wären sie συμβλητοί, im andern entsteht ein Sinn, der mit dem Zusammenhang durchaus unverträglich ist, und dessen Möglichkeit nachzuweisen auch Weisse nicht versucht hat.

1) Rhein. Museum 2. B. S. 566. f. Für die obige Annahme wird hier Metaph. XIV, 6. fin. angeführt, wo bemerkt wird, es sey unrichtig, die Harmonieen als Grund für die Annahme von

und Brandis [1]) die harmonischen Zahlen des Timäus für Idealzahlen halten, so kann dieſs nicht für richtig angesehen werden; denn diese machen die Gliederung der Weltseele aus, die Weltseele aber ist die Idee in ihrer Beziehung auf die sinnliche Welt, oder der Inbegriff des Mathematischen.

§. 4.

Aristoteles über Platon's Physik.

Weit geringere Ausbeute, als hinsichtlich der bisher betrachteten Punkte, gewähren die Aristotelischen Schriften in Betreff der Platonischen Physik und Ethik, nicht nur, weil Aristoteles bei seiner eigenen Darstellung dieser Wissenschaften der Platonischen Ansicht viel weniger Erwähnung thut, sondern namentlich auch, weil das, was er bei solchen Veranlassungen berichtet, nur sehr selten neue Aufschlüsse giebt, und meistens mit ausdrücklicher Berufung auf einzelne der noch vorhandenen Gespräche gesagt ist. Und hieraus kann man, besonders da auch unter den verloren gegangenen Schriften des Aristoteles keine erwähnt werden, welche sich mit den mündlichen Aussprüchen seines Lehrers über specielle ethische und naturwissenschaftliche Gegenstände beschäftigten, sondern gleichfalls nur Auszüge aus dessen Schriften [2]), wohl mit Recht den Schluſs

Ideen anzuführen, da die harmonischen Zahlen *συμβλητοὶ* seyen. Aber diese Stelle bezieht sich nicht auf Platon selbst, sondern auf gewisse Platoniker, und zwar Allem nach solche, die von der Lehre ihres Meisters abweichend die mathematischen Zahlen mit den idealen vermischten. Vgl. S. 1093, B, 15. *καὶ τἄλλα δὴ ὅσα συνάγουσιν ἐκ τῶν μαθηματικῶν θεωρημάτων.*

1) A. a. O. S. 84.

2) *Τὰ ἐκ τῶν νόμων Πλάτωνος ά, β', γ'. Τὰ ἐκ τῆς πολιτείας ά. β'.* Diog. Laërt. V, 22. Ebd. §. 25. werden *Τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων ά* erwähnt, und dem Ausdruck nach muss der Platonische Timäus gemeint seyn. Der Anonymus Menagii

Digitized by Google

ziehen, daſs sich Platon in seinen mündlichen Vorträgen meist nur mit den allgemeinen Grundlagen seines Systems beschäftigt, die Ausführung im Einzelnen dagegen fast ganz seinen Schriften vorbehalten habe. Die folgende Darstellung könnte sich deſswegen ganz kurz fassen, wenn es nicht immerhin von Werth wäre, auch da, wo wir die näheren Quellen besitzen, die Auffassung und die Einwendungen des Aristoteles kennen zu lernen.

Zunächst an die Metaphysik schlieſsen sich einige Bemerkungen unsers Philosophen über den ganzen Standpunkt der Platonischen Naturbetrachtung an, worin er derselben theils ein ungebührliches Vorherrschen, theils eine Vernachläſsigung der teleologischen Betrachtungsweise vorwirft. Jenes, wenn De gen. et corr. II, 9. 335, B. mit Beziehung auf Phaedo 100, B. ff. bemerkt wird: Wenn die Ideen für das Seyn und Werden der Dinge Ursache seyn sollten, so müſsten dieselben die Dinge ihrer Gattung (auch ohne Mittelursachen) fortgehend erzeugen, da ja die Ideen und das sie Aufnehmende immer vorhanden seyen; aber auch die Erfahrung zeige bei Manchem andere Ursachen, z. B. den Arzt als Ursache der Gesundheit, den Lehrer als Ursache des Wissens. Der zweite Vorwurf wird Metaph. I, 7. 988, B. den früheren Philosophen überhaupt gemacht, indem gesagt wird: sie machen zwar das Gute in gewissem Sinn zur Ursache, aber *οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός*: sie machen dasselbe nämlich zur Ursache des Seyns, unterlassen es aber, nachzuweisen, daſs die Dinge um seinetwillen seyen oder werden. Beides schlieſst einander nicht aus; indem die Ideen mit Vernachläſsigung der Mittelursachen alleiniger Grund der Dinge seyn sollen, nehmen sie ebendamit die Gestalt physikalischer Ursachen an, und werden nicht als Zweck von diesen losgetrennt. Daſs übrigens der

(S. 201.) hat: *Ἐκ τῶν Τιμαίου καὶ Ἀρχύτου*, verstand also den Pythagoräer Timäus darunter.

zweite Vorwurf Platon nnr theilweise trifft, zeigt der Timäus.

Was Aristoteles über den Inhalt der Platonischen Physik bemerkt, betrifft, nach Abzng minder bedeutender Einzelnheiten [1]) die Lehren von der Materie, dem Raum und der Zeit, von den Elementen und von der Seele.

Seine Angaben über die Platonische Lehre von der Materie, dem Ranm nnd der Zeit muſsten gröſstentheils schon oben (§. 1. 2.) angeführt werden, nnd es wurde gezeigt, wie er, bei im Ganzen richtiger Auffassung des Platonischen Begriffs der Materie, doch dnrch Verkeunung des Mythischen im Timäus dazu kommt, Platon einiges mit dem Geist seines Systems nicht Uebereinstimmende beizulegen. In den bereits angeführten Stellen sind anch die Einwendnngen zn finden, welche Aristoteles, znnächst freilich nicht Platon's eigentlicher Ansicht, sondern nur derselben in ihrer unmittelbaren mythischen Form entgegenhält, indem gegen eine Entstehung der Zeit aus dem Begriffe des Jetzt, als des immer zwischen einer Gegenwart und Vergangenheit in der Mitte Liegenden [2]), gegen eine zeitliche Entstehnng der Welt theils aus der in der Unend-

---

1) De sens. et sens. c. 2. 437, B, 11. ff. vergl. Tim. 45, B. ff. über das Sehen; De rep. c. 5. vgl. Tim. 79. über das Athmen; ferner einige beiläufige Bemerkungen über Platonische Definitionen, z. B. Top. 10. 148, A, 15. *οἷον ὡς Πλάτων ὁρίζεται, τὸ θνητὸν προςάπτων ἐν τοῖς τῶν ζώων ὁρισμοῖς.* Diese Bemerkung darf, um nicht der im Timäus gemachten Unterscheidung zwischen sterblichen und unsterblichen Tbieren zu widersprechen, nicht so verstanden werden, als ob Platon in der Definition des *ζῶον* selbst das Merkmal: sterblich beigefügt hätte, sondern nur so, dass z. B. der Mensch als ein *ζῶον θνητὸν ὑπόπουν δίπουν ἄπτερον* (Analyt. post. II, 5. 92, A, 1.) definirt wurde u. s. w.

2) Phys. VIII, 1. 251, B, 19 — 26.

lichkeit der Zeit [1]) und dem Begriff der Bewegung selbst [2]) gesetzten Unendlichkeit der Bewegung, theils aus der von Platon angenommenen Unvergänglichkeit der Welt [3]), gegen die Annahme eines der Entstehung der Welt vorangehenden Chaos aus der Unmöglichkeit, ein Negatives als das Erste zu setzen [4]) argumentirt wird. Zu der oben aus Phys. IV, 2. angeführten Behauptung, daſs Platon den Begriff des Raums durch den der Materie erklärt habe, ist hier nachzutragen, daſs jener Stelle zufolge auch in dem ἄγραφα δόγματα die Identität des Raums und der Materie gelehrt wurde. Aristoteles bemerkt, das μεταληπτικὸν sey dort anders, als im Timäus bestimmt worden; doch betraf der Unterschied wohl mehr den Ausdruck, als die Sache [5]). — Mehr auf das Formelle an der Darstellung des Timäus bezieht sich der Tadel, welcher De gen. et corr. II, 1. 329, A, 13. ff. ausgesprochen wird, daſs in derselben nicht klar werde, ob sich Platon die Materie von den Elementen gesondert denke, oder nicht, und daſs er das von ihm angenommene materielle Substrat in der weitern Ausführung (für die Construktion der Elemente selbst) nicht benütze; aber auch diese Einwendung hängt mit der bereits bemerkten Verkennung des Mythischen im Timäus zusammen, der zufolge jenes Substrat als etwas Körperliches und zeitlich Früheres angesehen wird.

---

1) A. a. O. Z. 26. ff.

2) A. a. O. S. 251, A, 17. εἰ μὲν τοίνυν ἐγένετο τῶν κινητῶν ἕκαστον, ἀναγκαῖον πρότερον τῆς ληφθείσης ἄλλην γενέσθαι μεταβολὴν καὶ κίνησιν, καθ᾽ ἣν ἐγένετο τὸ δυνατὸν κινηθῆναι ἢ κινῆσαι. Ist aber die Bewegung ewig, so muss es auch das Bewegliche seyn, denn die Bewegung ist (Z. 9.) ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν.

3) De coel. II, 10.

4) De coel. III, 2. 300, B. f.

5) Vgl. Simplicius z. d. St. Trendelenburg Plat. de id. etc. S. 58.

Eine Prüfnng des im Timäus über die Entstehung der Elemente ans Atomen Ausgeführten enthält die Stelle De coel. III, 1. 298. B, 33. ff. Was hier gegen dieselbe geltend gemacht wird, ist Folgendes: 1) Ebenso, wie die Körper aus Flächen, lassen sich auch diese ans Linien, nnd die Linien ans Pnnkten znsammensetzen; es gäbe also untheilbare Längen, was (Phys. VI, 1.) unmöglich ist. 2) Wenn die Körper eine Schwere haben, so müſsten auch die Flächen, ans denen sie zusammengesetzt sind, eine Schwere haben, dann aber die Linien nnd die Pnnkte, was nnmöglich ist, denn jede Schwere setzt eine Anzahl von Theilen voraus. 3) Ansser den von Platon angenommenen Körpern lassen sich auch solche denken, die durch Aufeinanderlegen der Flächen (eine σύνθεσις κατὰ πλάτος) entstanden wären. 4) Soll die specifische Schwere der Körper anf der gröſseren Anzahl von Atomen beruhen, aus denen sie znsammengesetzt sind, wie der Timäus sagt, so haben auch die Linien und der Pnnkt eine Schwere; beruht sie aber anf einem qualitativen Unterschied der Elemente, so müſste auch den Flächen, aus denen die einzelnen Elemente znsammengesetzt sind, eine specifische Schwere beigelegt werden. 5) Ueberhanpt aber würde ans dieser Lehre folgen, daſs es entweder gar keine Gröſse gebe, oder doch eine solche, die durch Auflösung in ihre einfachsten Bestandtheile, die Punkte, vernichtet werden kann. — Eine weitere Fortsetzung dieser Prüfnng, mit besonderer Berücksichtignng der Frage über Entstehnng der verschiedenen Elemente ans einander, giebt de coel. III, 7. 8. 306, A. — 307, B. Wenn die Elemente durch Lostrennnng der ursprünglichen Flächen von einander entstehen sollen, wird hier bemerkt, so folgt 1) daraus, was weder an sich wahrscheinlich ist, noch durch die Erfahrnng bestätigt, aber deſsungeachtet von Platon angenommen wird, daſs nicht alle Elemente in einander übergehen können. 2) Bei denen, welche in einander übergehen, machen die überschüs-

sigen Dreiecke [1]) einen Uebelstand. 3) Bei dieser Ansicht würde die Materie aufhören, etwas Körperliches zu seyn. 4) Bei derselben könnte nicht jeder Körper theilbar seyn; denn wenn z. B. die Pyramiden, aus welchen das Feuer besteht, getheilt würden, erhielte man nicht wieder Pyramiden, der Theil des Feuers wäre also kein Feuer. 5) Durch die von Platon angenommenen Figuren der Elemente wird der seiner Voraussetzung nach erfüllte Raum nicht vollkommen ausgefüllt. 6) Die Erfahrung lehrt, daſs sich die Gestalt der Elemente nach dem sie umgebenden Raume richtet, was bei der atomistischen Ansicht unmöglich wäre. 7) Aus jenen Elementen könnte kein zusammenhängender Körper entstehen, denn durch bloſse Zusammensetzung diskreter Gröſsen läſst sich kein solcher bilden. 8) Die qualitativen Unterschiede der Elemente lassen sich nicht aus einer Verschiedenheit ihrer Figur erklären, und noch weniger die einander entgegengesetzten Eigenschaften der Körper, denn einer Figur ist nichts entgegengesetzt. — Dieser Einwurf, daſs die Veränderungen und Qualitäten der Körper bei der Platonischen Ansicht unerklärt bleiben, wird auch De gen. et corr. I, 2. 315, B, 30. ff. ausgeführt; dabei finden sich über den Unterschied der Demokritischen und Platonischen Atomistik, und darüber, daſs die eine mehr einen naturwissenschaftlichen, die andere mehr einen logischen Charakter habe, treffende Bemerkungen.

Hinsichtlich der Lehre von der Seele — der Weltseele sowohl, als der menschlichen, denn beides ist hier nicht getrennt — wurde bereits der eigenthümlichen Verbindung Erwähnung gethan, in welche von Aristoteles De an. I, 2. 404, B, 15. ff. zwei nicht unmittelbar zusammengehörige Stellen des Timäus gebracht werden. Ebendaselbst wird aus der Schrift *περὶ φιλοσοφίας* die Angabe angeführt, daſs Platon das *αὐτοζῶον* aus der Idee des Eins

1) *Ἡ τῶν τριγώνων παραιώρησις.* Vgl. Tim. 56, D. f.

und der ersten Länge, Breite und Tiefe zusammengesetzt habe, die anderen Thiere aber dem entsprechend; d. h. wie die Idee des Thiers [1]) das Eins, oder das Sichselbstgleiche und die Vielheit [2]), also die sämmtlichen Elemente des Seyenden in sich hat, so sind auch die einzelnen Thiere aus denselben Elementen, nur in verschiedener Potenz, zusammengesetzt, jedes also ist ein Mikrokosmus. Diese Darstellung entspricht, abgesehen von der oben erörterten Annahme des räumlichen Elements in der Idee, im Wesentlichen ganz der des Timäus, wo ja auch dem *νοητὸν ζῶον* die gewordenen aber unsterblichen Thiere (das Weltganze und die Weltkörper, oder die Götter) nachgebildet

---

1) Unter dem *αὐτοζῶον* wollen (Brandis de perd. Ar. libr. S. 56.) und Trendelenburg (Plat. de id. S. 86. f. Zu Arist. De an. S. 228. f.) nach dem Vorgang des Simplicius und mit Berufung auf Tim. 30, B. u. A. die ideale Welt verstanden wissen. Denn wenn es ***animans*** bedeuten sollte, „ea quae sequuntur (*ἔτι δὲ καὶ ἄλλως* etc.) et sejuncta essent, et mera repetitio" (***Trend.***). Eben dieser Grund spricht aber dafür, *ζῶον* in seiner eigentlichen Bedeutung: „lebendes Wesen" zu fassen, denn die Worte: *ἔτι δὲ καὶ ἄλλως* können nicht etwas völlig Neues, sondern nur einen neuen Ausdruck der schon im Vorhergehenden dargestellten Lehre einführen. Jedenfalls aber verlangt der Zusammenhang die obige Erklärung. Arist. will Aeusserungen Platon's anführen, aus denen hervorgehe, dass er die Seele aus den Elementen zusammengesetzt habe; eine solche ist aber in den Worten: *ὁμοίως — ὁμοιοτρόπως* nur dann enthalten, wenn *ζῶον* im eigentlichen Sinn genommen wird. Eine Analogie dafür, dass es ohne weitern Beisatz das Universum bedeuten könne, lässt sich ohnediess nicht beibringen; im Timäus wird die Welt ein *ζῶον* genannt, woraus aber nicht folgt, dass *ζῶον* überhaupt = *κόσμος*.

2) Denn diese wird durch das *πρῶτον μῆκος* u. s. w. ausgedrückt, wobei man sich nur erinnern muss, dass Aristoteles in der Darstellung der Platonischen Philosophie zwischen Vielheit und Räumlichkeit nicht unterscheidet.

sind, und diesen die sterblichen (Tim. 41, B.), aber so, daſs sich die unsterblichen Thiere von dem *αυτοζῶον* durch die Leiblichkeit (Tim. 31, B.), die sterblichen von diesen durch geringere geistige und leibliche Trefflichkeit unterscheiden [1]), wo also die wirklichen Thiere ebenso, wie bei Aristoteles, als eine auf niedrigerer Stufe stehende Vereinigung der sämmtlichen in der Idee des Thiers gesetzten Elemente beschrieben werden [2]). — Dasselbe, fährt Aristoteles fort, habe Platon auch noch anders ausgedrückt, dadurch, daſs er das Eins die Vernunft nannte, die Zweiheit die Wissenschaft, die Zahl der Fläche aber die Vorstellung, und die des Körpers die sinnliche Empfindung. „Unter den Zahlen nämlich wurden dabei die Gattungen und Principien selbst verstanden, denn dieselben bestehen aus den Elementen [der Dinge, dem Eins und dem Vielen]; die Dinge aber werden theils vermittelst der Vernunft beurtheilt, theils vermittelst der Wissenschaft, theils vermittelst der Vorstellung, theils vermittelst der Empfindung“. Jene mathematische Formel, deren sich Platon bediente, sollte demnach bedeuten: die verschiedenen Arten des Erkennens rühren von den verschiedenen Bestandtheilen der Seele her; dadurch, daſs das Eins (das Sichselbstgleiche oder die Idee) in ihr ist, sey sie der Vernunft, d. h. der reinen Erkenntniſs der Idee fähig, dadurch, daſs sie am Raum und der Körperwelt theilnimmt, der in dem trüben Spiegel der Sinnlichkeit vielfach gebrochenen [3]) empirischen Erkenntniſs, welche selbst je nach dem Maaſse, wie die ideale Einheit mehr oder weniger verloren geht, verschiedene Stufen hat. Tritt die einfache Punktualität der Idee in der ersten räumlichen Dimension zur Linie auseinander, so muſs auch das rein begriffliche Erkennen zur

1) Vgl. Tim. 40, A. 41, D. 51, E.
2) Vgl. Tim. 42, E.
3) Rep. V, 476, A.

Verstandesreflexion (ἐπιστήμη, oder wie es die Republik nennt, διάνοια) werden; breitet sich die Linie zur Fläche aus, so muſs sich auch die Verstandeserkenntniſs, welche zwar schon ein Dualismus, aber doch einfach vom Subjekt auf's Object gerichtet ist [1], in die unsichere Vielheit schwankender Vorstellungen zerschlagen; verdichtet sich die Fläche zum Körper, so wird ebendeſshalb das an die Körperwelt gebundene Erkennen ein solches werden, bei dem die Einheit und Klarheit der Idee in der maaſs- und bewuſstlosen Sinnenempfindung erstirbt. Daſs es unmöglich ist, das Phantastische in dieser Darstellung völlig zu überwinden, und zur Durchsichtigkeit zu bringen, läſst sich nicht läugnen; aber dieser mit der ganzen Platonischen Vorstellungsweise über das Sinnliche zusammenhängende Miſstand trifft ebenso die Aeuſserungen des Timäus, und das Wahre ist wohl, daſs sich Platon der von Aristoteles angeführten Darstellung zwar bediente, daſs es ihm aber dabei weniger um die einzelnen Züge derselben, als um den Grundgedanken zu thun war, den er in verschiedenen Formen ausdrückt, die Seele nämlich als das zwischen der Ideen- und Sinnenwelt Vermittelnde und aus beiden Gemischte darzustellen.

Ueber eine andere Bestimmung der Platonischen Psychologie, die Phaedr. 245, E. gegebene Definition der Seele als des αὐτὸ κινοῦν, finden sich Metaph. XII, 6. 1071, A. f. [2] einige Bemerkungen. Es wird Platon nämlich vorgeworfen, daſs er nicht sage, was die Ursache, die Beschaffenheit und der Zweck jener Bewegung sey; zugleich findet Aristoteles einen Widerspruch zwischen dem Phädrus und Timäus, da die Seele dem letztern zufolge erst mit der Welt entstanden, nach jener Darstellung ewige Ursache der

1) Μοναχῶς γὰρ ἐφ' ἕν. Arist. a. a. O.

2) De an. I, 2. init. I, 3. in. bezieht sich speziell auf Platon, wie Weisse z. d. St. richtig bemerkt.

Bewegung seyn solle. — Auf die Platonische Unterscheidung verschiedener Theile der Seele bezieht sich ohne allen Zweifel was De an. I, 5. 411, B. gegen eine solche Trennung des Seelenwesens treffend bemerkt wird; bestimmter ist De an. III, 9. 433, A, 22. ff. von drei Theilen die Rede; ebendaselbst und M. Mor. I, 1. 1182, A, 23. ff. (vielleicht aus jener Stelle und Eth. Nic. I, 13.) geschieht der weniger genauen Dichotomie Erwähnung, welche Rep. IV, 439, D. Tim. 69, C. ff. und an einigen Orten vorkommt, — Von nicht ganz sicherer Beziehung auf Platon ist die Aeuſserung De an. III, 4. 429, A, 27. ff. *εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητικὴ οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* Aus den Platonischen Schriften kann hiezu Phileb. 30, C. Tim. 30, B. verglichen werden. — Die letzten Worte der angeführten Stelle und noch deutlicher eine Aeuſserung De an. III, 5. 430, A, 23. betreffen die Lehre von der Wiedererinnerung, auf welche auch die Ausführung verschiedener Aristotelischer Schriften über die Entstehung der begrifflichen Erkenntniſs Rücksicht nimmt [1]; da jedoch Platon hiebei nicht genannt, und auch seine Ansicht nicht genauer bezeichnet wird, kann hier nicht weiter von derselben die Rede seyn.

Von dem Verhältniſs, welches Platon der Seele zum Körper anweist, handelt De an. I, 3. 406, B, 25. ff., welche Stelle eine Kritik über Tim. 34, C. — 37, C. enthält. Daſs nun auch in dieser Darstellung das Mythische auffallend verkannt, und namentlich die Nichtigkeit der Materie in Platon's Sinn nicht genug beachtet ist, wurde bereits bemerkt. Doch treffen einige der hier erhobenen Einwendungen auch die Platonische Ansicht selbst, und nicht bloſs die Form, in welcher der Timäus dieselbe darstellt, wenn geltend gemacht wird, das Denken sey überhaupt keine Bewegung, sondern vielmehr eine Ruhe, die Verbindung der

1) Vgl. Biese, die Philosophie des Arist. 1. B. S. 345. ff.

Seele mit dem Körper sey für diese mühselig, und nicht begründet, auch über die Beschaffenheit des Körpers, in den die Seele gepflanzt werde, kein genügender Aufschluſs gegeben.

§. 5.

Aristoteles über Platon's Ethik.

Ueber die Platonische Ethik ist wieder etwas mehr, als über die Physik, aus Aristoteles anzuführen, und es ist nicht unwahrscheinlich, daſs Platon das Ethische in seinen mündlichen Vorträgen ebenso, wie in seinen Schriften, verhältniſsmäſsig mehr berücksichtigte. Gegenstand der Untersuchung sind in dieser Beziehung drei Punkte: die Lehre vom höchten Gut, die Moral und die Politik.

Die Platonische Lehre vom Guten hatte Aristoteles ebenso, wie andere Schüler Platon's [1]), nach Vorträgen seines Lehrers in einer eigenen Schrift dargestellt, die bald unter dem Titel: περὶ τἀγαθοῦ, bald unter dem andern: περὶ φιλοσοφίας, unter dem letztern von ihm selbst, angeführt wird. Von dieser Schrift sind aber nur wenige Fragmente erhalten, und auch diese betreffen nicht sowohl die Lehre vom Guten unmittelbar, als die Ideenlehre im Allgemeinen. Wir sind daher ganz an die noch vorhandenen Aristotelischen Schriften gewiesen, in welchen sich nur dürftige und meist dunkle Bemerkungen hierüber finden. — Noch mehr in das Gebiet der Metaphysik, als in das der Ethik gehörig, übrigens von etwas unsicherer Beziehung auf Platon ist, was Metaph. XIV, 4. [2]) ausgeführt wird. Es werden hier unter den Anhängern der Ideenlehre zweierlei Ansichten über das Gute unterschieden, indem die Einen das Eins an sich und das Gute an sich für identisch

1) Vgl. Brandis de perd. Arist. etc. S. 3.

2) S. 1091, B, 13. ff.; vgl. Met. XII, 10. 1075, A, 34—36.

Digitized by Google

hielten, die Andern das Eins zwar nicht für vollkommen identisch mit dem Guten, aber doch für das wesentlichste Element desselben [1]). Ueber die erstere Ansicht nun wird bemerkt, es sey zwar ganz richtig, das höchste Princip als das Gute zu bestimmen, dagegen könne dieses nicht das Eins, oder überhaupt ein Element der Zahl seyn, denn da würden alle Einheiten und Zahlen, somit, da die Ideen Zahlen sind, die Ideen von allen Dingen etwas Gutes, die Materie dagegen oder die Vielheit müſste als das Princip des Bösen bestimmt werden, woraus folgen würde, daſs das Böse der Ort des Guten und das *δυνάμει ἀγαθὸν* sey, und daſs es nach dem Princip seiner eigenen Auflösung Verlangen trage. Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, baben

1) Diesen Sinn finden wir in den Worten: *τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾤοντο εἶναι μάλιστα. ἡ μὲν οὖν ἀπορία αὕτη, ποτέρως δεῖ λέγειν.* So wie diese gegenwärtig im Text stehen, und schon von Pseudo — Alexander gelesen wurden, sind sie ohne Zweifel defekt, denn 1) das *οἱ μὲν* hat weder dem Sinn noch der Construktion nach ein Correlat im Folgenden. Ein solches ist weder das *οἱ δὲ* Z. 35., das dem Sinne nach keinen Gegensatz gegen unser *οἱ μὲν* hildet, und überdiess an dem *ὃ μὲν ἔφευγε* seine nähere und nothwendige Beziehung hat, noch sind es die Worte: *ἣν ἔνιοι φεύγοντες* u. s. w. (Z. 22.); denn die Ansicht, dass das Eins nur Princip der mathematischen Zahl sey, ist der von der Identität des Eins und des Guten gar nicht direkt entgegengesetzt, und wird überdiess hier viel zu beiläufig aufgeführt, als dass man eine Entgegensetzung als Ahsicht des Schriftstellers annehmen könnte. 2) Der heschränkende Satz: *οὐσίαν μέντοι* u. s. w. setzt voraus, dass von Solchen die Rede gewesen sey, welche die Identität des Eins und des Guten läugneten; und dasselhe wird 3) durch das *ποτέρως* angedeutet. Es müssen daher mehrere Worte ausgefallen seyn, welche hesagten: Andere hielten das Gute nicht für das (als oherstes Princip gesetzte) Eins selbst, waren aher doch der Ansicht.

Einige das Eins zwar als Princip gesetzt, aber das der mathematischen Zahl [1]). Die zweite Ansicht, deren Anhänger zuerst in der Mehrzahl bezeichnet waren, wird nachher auch wieder einem Einzelnen zugeschrieben, welcher die Identität des Eins und des Guten eben deſswegen aufgegeben habe, um nicht das Böse zum Wesen der Vielheit machen zu müssen. Dieser Letztere nun soll nach der Erklärung Pseudo — Alexander's zu der Stelle Speusipp seyn, und dieſs ist nicht unwahrscheinlich, da dieser Philosoph auch nach Eth. Nic. I, 4. 1096, B, 5. ff. das Eins nur in der Reihe der verschiedenen Güter aufzählte. Die Ansicht, daſs das ideale Eins das Gute sey, rührt wahrscheinlich von Platon her, welcher nicht nur nach Metaph. I, 6. das Eins als Ursache des Guten und die Materie als Ursache des Bösen angab, sondern auch, einer von Aristoxenos [2]) nach Aristoteles mitgetheilten Notiz zufolge

1) Trendelenburg (Plat. de id. etc. S. 98. f.) hält diese Stelle für corrupt, und glaubt, es sey eine Negation vor, oder ein privatives Verbum nach *μαθηματικοῦ* ausgefallen, wodurch der von Pseudo-Alexander angegebene Sinn gewonnen würde: *τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ μαθηματικοῦ ἀπειρήκασι καὶ ἀφεῖλον ἀπὸ τοῦ τοιούτου ἑνὸς τὸ ἀγαθόν.* Es ist jedoch nicht abzusehen, wie die auf der Identificirung des idealen Eins mit dem Guten gegründeten Schwierigkeiten (welche in den Worten *συμβαίνει γὰρ — μετέχοντα* angegeben werden) dadurch hätten vermieden werden sollen, dass das Eins nicht für das Princip der mathematischen Zahl erklärt wurde. Dagegen konnte man ihnen zu entgeben meinen, wenn man sagte, unter dem Eins, welches das Gute sey, werde gar nicht das Eins der Ideen, sondern nur das mathematische verstanden Diess war dann freilich ein verzweifelter Ausweg, aber als solcher wird es auch von Aristoteles bezeichnet. Für die, welche das mathematische Eins für das Gute erklärten, passt auch die Ansicht am Besten, dass das *ἄνισον* den Charakter des Bösen ausmache, denn die mathematische Einheit (die Einheit des mathematischen Werths) ist die Gleichheit.

2) Harmon. l. II. S. 30. ed. Meibom. *Καθάπερ Ἀριστοτέλης ἀεὶ διη*

in seinen Vorträgen über das Gute dieses geradezu als das Eins bestimmte; jene Vermischung des reinen Eins, welches das Gute selbst ist, mit der mathematischen Einheit dagegen, und die Ansicht von der Materie als dem Bösen (von Platon wird wohl gesagt, daſs er das Eins für das Gute, nicht aber, daſs er das Viele für das Böse, sondern nur, daſs er es für den Grund des Bösen gehalten habe) scheint am Besten auf Xenokrates zu passen, wie sie denn auch vollkommen mit der Verdrängung der Ideen durch die Zahlen, und mit der Lehre von einer bösen Weltseele zusammenstimmt, welche beide in den seiner Richtung angehörigen pseudoplatonischen Gesetzen zu Hause sind. Bei jener Definition des Guten als des Eins übrigens lieſse es sich immer noch fragen, ob ihr Urheber in ihr das Wesen des Guten schon völlig erschöpft zu haben glaubte, oder ob er nicht vielleicht das Eins nur als Prädikat von dem konkreter gedachten Guten aussagte, und Aristoteles in seinem Streben nach logischer Bestimmtheit dieses einzige gegebene Prädikat als Definition auffaſste. Das Erstere wäre durch Berufung auf Phileb. 25, D. ff. vgl. m. S. 65, A. und ähnliche Stellen noch nicht erwiesen, während durch die Art, wie Platon Rep. VI, 506, E. ff. von der Idee des Guten redet, wahrscheinlich gemacht wird, daſs er sich dasselbe zwar allerdings als höchste Einheit, aber doch mit konkreterem Inhalt dachte, freilich aber den letztern so wenig, als den der andern Ideen, begrifflich zu bestimmen vermochte.

γεῖτο, τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν· προςιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαί τι τῶν νομιζομένων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν — ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας, καὶ τὸ πέρας, ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς. — Ich habe die angeführte Schrift nicht zur Hand, und gebe das Citat nach Kopp (Rhein. Museum. v. Niebuhr u. Brandis III. B. S. 94. f.)

Eine **Beurtheilung** der Platonischen Ansicht über die Idee des Guten, besonders auch nach der formalen Seite ihrer Brauchbarkeit als oberstes Princip der Ethik, giebt Eth. Nic. I, 4. nebst den Parallelstellen [1]). Aristoteles bemerkt hier: 1) da es nach Platon von den Dingen, in welchen das Vor und Nach ist, keine Ideen geben soll, so erscheint es als inconsequent, wenn er eine Idee des Guten annimmt; denn auch in den Gütern ist das Vor und Nach, da das an sich Gute dem beziehungsweise Guten immer vorangeht. 2) Da das Gute in allen Kategorieen vorkommt, kann es nicht ein bestimmtes Gutes geben, welches für alle paſste, wie es ja auch von den verschiedenen Gütern verschiedene Wissenschaften giebt. 3) Man kann sich nicht denken, worin das der Idee des Guten und den Ideen überhaupt zugeschriebene Ansichseyn bestehen soll; die Ideen haben denselben Inhalt, wie die sinnlichen Dinge, und daſs diese vergänglich sind, jene ewig, macht keinen Unterschied [2]). 4) Will man unter dem an sich Guten nur die Idee des Guten verstehen, aber kein bestimmtes Gut, so ermangelt jene Idee der Wirklichkeit (*μάταιον ἔσται τὸ εἶδος*); ein bestimmtes Gute darunter zu verstehen, geht aber auch nicht, denn die konkreten Güter sind als solche wesentlich verschieden. 5) Jedenfalls aber hat die Idee des Guten keinen Werth für die Ethik; diese hat es nicht mit dem an sich Guten, sondern mit dem für den Menschen

---

1) M. Mor. I, 1. 1182, B. ff. Eth. Eud. I, 8.

2) Die Eudemische Ethik hat hier noch zwei weitere Einwürfe: a) die Beweise dafür, dass das an sich Gute das Eins sey, bewegen sich in einem Zirkel (wenn nicht statt *ὁμολογουμένων οὐχ ὁμολ.* zu lesen ist, was für den Sinn passender schiene). b) Das Eins soll das an sich Gute seyn, weil alle Zahlen darnach verlangen; den Zahlen kann aber, als etwas Leblosem, kein Verlangen zugeschrieben werden — ein Einwurf, welcher eben nicht Aristotelisch lautet; vergl. Metaph. XIV, 4. 1092, A, 2.

höcbsten und praktisch ansführbaren Guten zu thnn, und kann von der Kenntniſs der Idee des Guten keine Beihülfe für ihre Zwecke erwarten. — Diese Kritik ist für die gegenwärtige Untersnchnng sowohl mittelbar, als nnmittelbar von Interesse. Jenes, sofern sie einen weiteren Beleg für den gänzlich verschiedenen Standpunkt des Platonischen und Aristotelischen Philosophirens giebt, dieses, weil dnrch sie bestätigt wird, daſs die Idee des Gnten in der Platonischen Philosophie ihrem Inhalte nach ganz so unbestimmt gelassen wurde, wie wir dieſs auch in der bekannten Stelle im sechsten Buche der Republik finden.

Doch dem, was hier über die Idee des Gnten gesagt wird, gehen in den Platonischen Schriften selbst die im Philebns und im neunten Buche der Republik geführten Untersucbungen über das praktisch Gute und das Wesen der Glückseligkeit zur Seite. Auf diese beziebt sich ohne allen Zweifel Eth. Nic. X, 2. auch VII, 12 - 15. (M. Mor. II, 7.) die Kritik der Ansicht, daſs die Lust kein Gut sey. Gegen dieselbe wird geltend gemacht: 1) daſs Alles nach Lnst strebt [1]), ist ein sicherer Beweis davon, daſs sie ein Gut ist. 2) Wenn geläugnet wird, daſs die Lust darum ein Gnt seyn müsse, weil das ihr Entgegenstehende, der Schmerz, ein Uebel ist [2]), so wird der nähere Inhalt dieses Gegensatzes nicht beachtet; die Lust ist Gegenstand des Begehrens, der Schmerz des Verabscheuens, ebendeſswegen jene ein Gut, dieser ein Uebel. 3) Was die Behauptung betrifft, daſs alles Gute ein Begrenztes, die Lnst aber, weil sie des Mehr nnd Minder fähig ist, ein Unbegrenztes

1) Nach l. VII, 12. 1152, B, 19. (M. Mor. II, 7. 1204, A, 36. 1205, B, 28.) wurde dieses von den Gegnern sogar als Beweis dafür gebraucht, dass die Lust kein Gut sey, weil sonst nicht auch das Schlechte und Unvernünftige darnach streben könnte.

2) Phileb. 44, A. ff. Rep. IX, 583, C. — 585, A. Vgl. Eth. N. VII, 14. init.

sey [1]), so müſste ebenso auch die Tugend, die Gesuudheit u. dgl. für nichts Gutes erklärt werden; auch sie sind der Vermehrung und Verminderung fähig. 4) Daſs die Lust als eine Bewegung und ein Entstehen nicht das Gute seyn köune [2]), ist zu bestreiten; die Lust ist keine Bewegung, denn eiue solche wird zu eiuer bestimmten Beweguug nur allmählig durch das Fortschreiten von einem Punkt zum andern, die Lust aber ist das, was sie ist, iu jedem Augenblick [3]), daher auch nicht, wie die Bewegung, einer grössern oder geringeru Schuelligkeit fähig. Ebeusowenig ist die Lust im Entstehen, denu jede Entstehung setzt eine bestimmte Materie voraus, und liefert ein hestimmtes Produkt, was heides bei der Lust feblt; auſserdem müſste hei jener Annahme mit jeder Lust eine Unlust ehen so nothwendig verhundeu seyn, wie mit jedem Eutstehen ein Vergehen; aher auch dieſs ist nicht hei allen Arten der Lust der Fall, sondern uur hei einem Theile der sinulichen, mit Rücksicht auf welche [von Platon [4])] der Schmerz als Leere und die Lust als Erfüllung definirt wird; aber auch hier ist die Lust nur im Gefolge der Erfüllung, nicht diese selbst, soust müſste der Körper Lust empfiuden [5]). 5) Werden die schändlichen Lüste angeführt, um zu heweisen, daſs die Lust selbst kein Gut sey, so ist zu antworten: jene gewähren keine wahre Lust; oder: die Lust ist au sich wünschenswerth, aber nicht unter allen Bedingungeu; oder: es sind verschiedeue Arten der Lust zu unterscheiden, wie denn das, daſs nicht alle Lust ein Gut ist, aus Vielem erhellt [6]). Und dasselhe gilt auch 6) gegen die Einwendung,

1) Phileb. 23, C. — 30, E.
2) Phileb. 31, B. — 32, B. S. 53, C. — 55, C. Rep. IX, 585, A. — 586, B.
3) Vgl. c. 3. 1174, A. B.
4) Phileb. 31, E. 42, C. Gorg. 492, D. 493, D. ff.
5) Vgl. Eth. N. VII, 13. 1152, B. f. M. Mor. S. 1204, B.
6) Vgl. L. VII, 14. 1153, B, 7. ff. Etwas anders ebdas. c. 13.

Google

daſs der Vernünftige die Lust fliehe, und nicht sie, sondern nur Schmerzlosigkeit anstrebe: es fragt sich nur, welche Lust er flieht; es giebt auch eine Lust des Vernünftigen [1].

Auch in dieser Kritik, selbst wenn sie sich nicht ausschlieſslich auf die angeführten Platonischen Schriften bezieht [2], zeigt sich die Befangenheit, mit welcher Aristoteles so oft Ansichten seines Lehrers betrachtet. Denn so treffend auch die meisten seiner Einwendungen sind, und sosehr seine eigene Erklärung der Lust [3] vor der Platonischen den Vorzug verdient, so werden doch die Aeuſserungen Platon's im Ganzen hier schief aufgefaſst. Im Philebus und der Republik wird doch keineswegs geläugnet, daſs die wahre Lust ein Gut sey, sondern nur, daſs die Lust als solche das höchste Gut sey, wird bestritten, und die unreine und trügerische Lust von der wahren ausgeschieden, dieser selbst aber in der Reihe der Güter die ihr gebührende Stelle angewiesen. Wenn der Ausdruck dabei hie und da so lautet, als sollte die Lust überall nicht als ein Gut anerkannt werden, so ist theils unter dem Gut das an sich Gute, theils unter der Lust nur die Sinnenlust zu verstehen. So daſs zwischen der richtig aufgefaſsten Pla-

---

1153, A, 17. *Τὸ δ' εἶναι φαύλας, ὅτι νοσώδη ἔνια ἡδέα, τὸ αὐτὸ καὶ ὅτι ὑγιεινὰ ἔνια φαῦλα πρὸς χρηματισμόν· — ἐμποδίζει δὲ οὔτε φρονήσει οὔθ' ἕξει οὐδεμιᾳ ἡ ἀφ' ἑκάστης ἡδονή, ἀλλ' αἱ ἀλλότριαι, ἐπεὶ αἱ ἀπο τοῦ θεωρεῖν καὶ μανθάνειν μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μανθάνειν.*

1) Eth. N. VII, 12. 13. 1152, B, 15. ff. 1153, A, 27. ff. Vgl. Phileb. 33. 55, A. Rep. IX, 580, D. — 583, A.

2) Dass sie namentlich auch gegen Speusipp gerichtet ist, erhellt aus Eth. Nic. VII, 14. 1153, B, 4. ff. vgl. m. X, 2. 1173, A, 6. ff.

3) *Τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα.* A. a. O. c. 3. S. 1174. B, 31. Vergl. Trendelenburg zu Arist. De an. S. 177 — 180. Zell zu Eth. N. VII, 11. (12.) S. 301.

tonischen und der Aristotelischen Ansicht höchstens nur der Unterschied übrig bleibt, daſs Aristoteles die Lust für ein an sich Gutes anerkennt, Platon dieselbe unter das bloſs beziehungsweise und um eines Andern willen Gute rechnet (Phileb. 53, C. ff.); eine Differenz, die freilich immer noch groſs genug, und für die beiden Systeme bezeichnend ist, aber doch nicht so groſs, als man nach der Aristotelischen Kritik erwarten sollte.

Von Aeuſserungen über die Platonische Ethik im engern Sinne ist zuerst eine Bemerkung anzuführen, welche dieselbe im Ganzen betrifft, M. Mor. I, 1. 1182, A, 23. ff. „Nach diesen [Pythagoras und Sokrates] theilte Platon die Seele richtig in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Theil, und legte jedem derselben die ihm zukommenden Tugenden bei. So weit nun ist seine Darstellung lobenswerth, das Weitere aber ist nicht mehr richtig. Er mischte nämlich die Lehre von der Tugend in die Untersuchung über das Gute. Dieſs ist nicht richtig, denn diese beiden sind ungleichartig. Wenn er von dem Ansichseyenden und der Wahrheit redete, hätte er nicht von der Tugend sprechen sollen; dieses hat mit jenem nichts gemein“. Dieser Tadel besagt im Wesentlichen dasselbe, wie in den oben angeführten Stellen über die Idee des Guten die Unterscheidung des an sich Guten und dessen was für den Menschen erreichbar und ausführbar ist, und insofern ist auch der zweideutige Ursprung der Magna Moralia für die Sache selbst von keinem Belang.

Was von Einzelnheiten der Platonischen Ethik erwähnt wird, dreht sich Alles, mit Ausnahme eines unbedeutenden Citats in der groſsen Moral [1]), oder wenn sich sonst noch eine ähnliche beiläufige Bemerkung findet, um die Sokratisch-Platonische Ansicht, daſs die Tugend ein Wissen sey. Dabei wird jedoch in der Regel nicht Platon,

1) I, 34. 1194, A, 6. ff. Vgl. Rep. II, 369, E. ff.

sondern Sokrates, als der erste Urheber dieser Lehre genannt, wiewohl sich das Angeführte beim Platonischen ebenso, wie beim Xenophontischen Sokrates findet. — Mit der im Protagoras (S. 353, C. — 357, E.) und in den Memorabilien (III, 9, 4—7.) vorgetragenen Behauptung, daſs es unmöglich sey, das Gute wissend von seinen Begierden überwältigt zu werden, daſs ebendaher die ἀκράτεια mit der ἀμαθία identisch sey, beschäftigt sich Eth. Nic. VII, 3—5. [1] Als der Grund dieser Ansicht wird ganz richtig angegeben, Sokrates habe es für unglaublich gehalten, daſs die Seele, während die Wissenschaft in ihr ist, von einem andern Princip überwältigt werden sollte [2], und er sey der Meinung gewesen, daſs keiner wissentlich etwas Anderes thun werde, als das, was ihm das Beste sey [3], und ebenso treffend wird auch das Schiefe in der Sokratischen Ansicht aufgezeigt. Aristoteles bemerkt nämlich, es sey zu unterscheiden zwischen dem Wissen als wirklicher Betrachtung und demselben als bloſsem Besitz der Wahrheit [4], ferner zwischen der Erkenntniſs des Rechten im Allgemeinen und der Erkenntniſs desselben in seiner Anwendung auf den besondern Fall, sey es nun, daſs man nur die erstere Erkenntniſs besitze, oder daſs man zwar beide besitze, aber sich nur der ersteren wirklich bediene. Nur von der wirklichen und konkreten Erkenntniſs könne es gelten, daſs sie nicht von der Begierde überwältigt werden könne, eine bloſs ruhende oder abstrakte Erkenntniſs dagegen habe als solche keine praktische Energie, ebendaher keinen Einfluſs auf's Handeln.

Die unmittelbare positive Folge von der Identificirung

---

1) M. Mor. II, 6. bis S. 1202, A, 19.

2) Protag. 352, A. — D.

3) Mem. III, 9, 4. Protag. 353, C. ff.

4) Διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν, μὴ θεωροῦντα δὲ, ἃ μὴ δεῖ πράττειν, τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα.

der Leidenschaftlichkeit mit der Unwissenheit ist die Lehre, daſs alle Tugend ein Wissen sey, welche Sokrates in den Memorabilien III, 9, 1—7. IV, 6. (vgl. Xenoph. Symp. 2, 12.) und im Protagoras S. 348, C. ff. vorträgt. Am Auffallendsten erscheint diese Lehre, wenn nicht nur das Wesen der Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit u. dgl. auf das Wissen zurückgeführt wird, sondern dasselbe auch hinsichtlich der Tapferkeit geschieht, die sonst rein als Sache des Muths und des Willens zu gelten pflegt, und wahrscheinlich aus diesem Grunde setzt der Protagoras dieselbe gerade mit besonderer Anwendung auf die Tapferkeit auseinander. In derselben Beziehung wird ihrer auch von Aristoteles [1]) Erwähnung gethan, indem er zugleich den bei Xenophon (Mem. III, 9, 2. f. IV, 6, 10. f.) geltend gemachten Grund anführt, daſs bei gefährlichen Unternehmungen immer die den meisten Muth zeigen, welche mit denselben am Besten umzugehen wissen. Dieses Grunds bedient sich Sokrates bei Platon (S. 349, E. ff.) zwar auch, aber mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, daſs er auf eine Einwendung des Protagoras sogleich aufgegeben, und dann die Behauptung, daſs die Tapferkeit ein Wissen sey, auf rein dialektischem Wege bewiesen wird. Da übrigens Aristoteles den letztern Beweis nicht berührt, so scheint allerdings die Platonische Lehre hier nicht mit berücksichtigt zu werden.

Bloſs aus einer (ächten oder unterschobenen) Platonischen Schrift dagegen wird Metaph. V, 29. 1025, A, 6. ff. die dem Platonischen und Xenophontischen Sokrates gleichfalls gemeinschaftliche Folgerung aus der eben besprochenen Lehre angeführt, daſs es besser sey, absichtlich zu lügen, und überhaupt Böses zu thun, als unabsichtlich. Von dem Sinn dieser Behauptung und ihrem Zusammenhang mit

---

1) Eth. Nic. III, 11. 1116, B. 3. ff. M. Mor. I, 20. 1190, B, 28. ff., Eth. Eud. III, 1. 1229, A, 14. 1230, A, 6—16.

den Grundlehren der Sokratischen Ethik war schon oben aus Gelegenheit der Untersuchung über die Aechtheit des kleinern Hippias die Rede. Aristoteles bemerkt gegen dieses Gespräch mit Recht, der hier geführte Beweis beruhe auf einer unrichtigen Induktion, bei welcher das scheinbare und das wirkliche Verfehlen des Rechten verwechselt werden; auf den tieferen Zusammenhang jener Behauptung mit der Platonischen Philosophie, und darauf, daſs auch das sittlich Unrechte, wenn es absichtlich gethan wird, nach Platon nur ein scheinbares seyn kann, nimmt er keine Rücksicht.

Gleichfalls in Verbindung mit der Lehre von der Tugend als einem Wissen steht bei Platon die Ansicht, daſs die Tugend für alle Klassen von Menschen Eine und dieselbe sey. Sie ist dieſs als ein Wissen, denn das Wissen ist, wie die Wahrheit selbst, unter allen Verhältnissen das gleiche, während der ethische Charakter, als Sache der Angewöhnung, und als etwas unmittelbar auf bestimmte Zustände Bezügliches, nach Maaſsgabe der verschiedenen natürlichen und anderweitigen Eigenthümlichkeiten ein verschiedener seyn muſs. Daher tadelt es Aristoteles (Polit. I, 13. 1260, A, 20. ff.) von seinem Standpunkt aus, daſs Sokrates geglaubt habe, die Tugend sey bei Männern und Weibern u. s. w. die gleiche, und lobt es ihm gegenüber an Gorgias, daſs sich dieser einer bloſs formalen allgemeinen Definition der Tugend enthalten, und dafür die einzelnen Tugenden ihrem Inhalt nach bestimmt habe. Nun findet sich eben jene Forderung, das bei allen Menschenklassen gleiche Wesen der Tugend aufzusuchen, und zwar gleichfalls im Gegensatz gegen die Schule des Gorgias, am Anfang des Menon, und da derselben in den Xenophontischen Schriften keine Erwähnung geschieht, so ist es sehr wahrscheinlich, daſs Aristoteles in der angeführten Stelle eben jenes Platonische Gespräch vor Augen hatte.

Die Erwähnung einer Stelle aus der Aristotelischen

Digitized by Google

Politik führt auf den dritten Punkt, mit welchem sich die Untersuchung über die ethische Philosophie noch zu beschäftigen hat, die Lehre vom Staate. Bereits angeführt (§. 1.) wurde von derselben, was Polit. II, 12. als das Eigenthümliche der Platonischen Verfassung bezeichnet wird, ferner die ebdas. c. 6. gegebene Vergleichung der Republik und der Gesetze, und die c. 12. ausgeführte Kritik der Platonischen Lehre vom Uebergehen der verschiedenen Verfassungen in einander. Minder bedeutend sind die Bemerkungen über Platon's Anforderungen an die natürliche Beschaffenheit der Krieger, und über seine Ansicht von den verschiedenen Tonarten, welche Polit. VII, 7. 1327, B, 38. ff. und VIII, 7. 1342, B, 23. ff. gemacht werden, sowie die Polit. IV, 2. 1289, B. 5, ff. gegebene kurze Beurtheilung der im Politikus S. 302, E. ff. ausgesprochenen Ansichten, bei welchen aber diese nicht ganz richtig dargestellt sind. Es ist daher noch dessen zu erwähnen, was über die Platonische Construktion und Einrichtung des Staats gesagt wird.

Ueber die erstere (Rep. II, 369, B. — 376, D.) äussert sich Aristoteles Polit. IV, 4. 1291, A, 10. ff. Zweierlei wird hier gegen dieselbe eingewendet, erstens, daſs in der Construktion des Staats nur von den unentbehrlichsten Bedürfnissen, übrigens auch von diesen nicht ganz gleichmäſsig, ausgegangen werde, als ob der Staat keinen höhern Zweck hätte (*ὡς τῶν ἀναγκαίων χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ' οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον*); sodann, daſs der Krieger- und Herrscherstand erst aus Veranlassung der Berührung mit andern Staaten eingeführt werde, während doch eine richterliche und ausübende Gewalt dem Staat an sich so unentbehrlich sey, wie die Seele dem Leibe. Hiemit ist auch wirklich die schwache Seite der Platonischen Darstellung, diese genommen, wie sie sich selbst giebt, richtig bezeichnet; daſs Aristoteles den tiefer im Ganzen des Platonischen Systems liegenden Grund für die Bildung seines Staats, und die im Verhältniſs zum Ganzen bloſs relative

Geltung jener äuſserlichen Construktion nicht beachtet hat, ist weder zu verwundern, noch auch, wenn man seinen Standpunkt berücksichtigt, zu tadeln.

Die Einrichtung des in der Republik geschilderten Staats wird Polit. II, 1—5. besprochen, wozu noch Kap. 6. Bemerkungen über das Eigenthümliche der in den Gesetzen vorgeschlagenen Verfassung kommen. Näher betrifft jene Kritik der Republik die Weiber- und Kinder- und die Gütergemeinschaft. Ihr wesentlicher Inhalt ist folgender: 1) der Grundsatz, von welchem die Platonischen Vorschläge ausgehen, daſs möglichste Einheit für den Staat das Wünschenswertheste sey, ist unrichtig, der Staat ist seinem Begriff nach nicht eine Einheit schlechthin, sondern eine aus Vielen und specifisch Verschiedenen bestehende. 2) Aber auch jenen Grundsatz zugegeben, würde die Einheit auf dem von Platon vorgeschlagenen Wege nicht erreicht werden. Wenn er glaubt, daſs Alle dasselbe Mein und Dein nennen, sey ein Zeichen der vollendeten Einheit, so liegt in dem Alle eine Amphibolie; Einheit wird nur dann erreicht, wenn der Besitz aller Einzelnen von Allen anerkannt, nicht, wenn dasselbe von Allen angesprochen wird; die wahre Gütergemeinschaft ist, daſs das Privateigenthum freiwillig zum allgemeinen Gebrauch überlassen werde. 3) Das Interesse des Einzelnen für sein Eigenthum ist um so schwächer, je Mehrere dessen Besitz mit ihm theilen; so würde auch die Verwandtschaft Aller mit Allen die Verwandtenliebe, und mittelbar die Eintracht im ganzen Staate durch Zersplitterung aufheben. Dasselbe gilt von der Gemeinschaft des Besitzes. 4) Es ist unmöglich, die Einzelnen über ihre Verwandten durchaus im Dunkeln zu halten. 5) Die Unbekanntschaft der Einzelnen über ihre Verwandten müſste nothwendig viele Verbrechen gegen Verwandte herbeiführen. 6) Ueber einen höchst wichtigen Punkt, die Lebensart und Stellung der erwerbenden Klasse, giebt Platon keine Bestimmung. 7) Daſs die Weiber

Digitized by Google

die Beschäftigung der Männer theilen können, wird durch die Analogie der Thiere, denen das häusliche Leben fehlt, nicht erwiesen. 8) Immer dieselben zu Herrschern zu machen, ist von Platon zwar consequent, aber gefährlich. 9) Daſs auf die Glückseligkeit der φύλακες keine Rücksicht zu nehmen sey [was übrigens Rep. IV, 419–421, C. offenbar nur provisorisch gesagt war] ist unrichtig; das Ganze ist nur dann glückselig, wenn es die Einzelnen alle oder gröſstentheils sind.

Ueber die Verfassung der Gesetze wird bemerkt: 1) die Forderung eines Landes, das 5000 müſsige Bürger mit ihren Familien ernähren soll, ist übertrieben; auch die Rücksichten, welche bei der Wahl des Landes beobachtet werden sollen, sind in den Gesetzen nicht genügend angegeben. 2) Es ist inconsequent, Gleichheit des Besitzes zu verlangen, ohne dabei eine Grenze festzusetzen, welche die Bürgerzahl nicht überschreiten darf. [Legg. V, 740, C. ff. geschieht dieses wirklich.] 3) Wodurch die Regierenden eine Bildung bekommen sollen, welche sie von den Uebrigen unterscheidet, wird nicht angegeben. 4) Die Unveränderlichkeit des Landbesitzes bei der Veränderlichkeit des beweglichen Vermögens ist inconsequent. 5) Die Bestimmung über die doppelten Wohnungen ist lästig. 6) Die angeblich beste Verfassung soll aus den zwei schlechtesten, der Demokratie und Monarchie, zusammengesetzt seyn; in der Ausführung freilich zeigt sich mehr Obligarchisches als Monarchisches darin. 7) Die Art der Wahlen für obrigkeitliche Stellen ist politisch gefährlich.

Das Einzelne dieser Kritik näher zu beleuchten, kann hier um so füglicher unterbleiben, je mehr dieselbe im Wesentlichen als richtig anerkannt werden muſs; für die Kenntniſs der Art, wie Platon von Aristoteles aufgefaſst wird, im Allgemeinen liefert auch sie einen Beitrag, indem sie ein weiteres Beispiel davon giebt, wie sehr dieser in seinem Urtheil durchaus auf logische Klarheit und konkrete

Bestimmtheit dringt; in dem Streben aber, auch fremde Vorstellungen in dieser Weise zur Anschauung zu bringen, doch nicht selten, selbst bei einer im Ganzen richtigen Auffassung derselben, wenigstens in Einzelnheiten ihrer eigentlichen Bedeutung fremd bleibt.

§. 6.

In welchem Verhältniſs steht die Aristotelische Darstellung der Platonischen Lehre zu der ursprünglichen Gestalt der letztern?

Versuchen wir es schlieſslich, früher Abgebrochenes wieder aufnehmend und zusammenfassend, nun die Frage über das Verhältniſs der von Aristoteles als Platonisch überlieferten zu der in den Platonischen Schriften enthaltenen Lehre zur endlichen Entscheidung zu bringen, so ergeben sich als die hauptsächlichsten Differenzpunkte beider Darstellungen die schon oben besonders hervorgehobenen Lehren über das Verhältniſs der Ideen zu der Materie, zu den sinnlichen Dingen, und zu den Zahlen, von welcher letztern die Bestimmung des Guten als des Eins nur eine Anwendung enthält. Diese drei Punkte selbst aber lassen sich ihrem Grunde nach auf den ersten reduciren; denn wenn die Elemente der Ideen und der sinnlichen Dinge die gleichen sind, so hören jene auf, das absolut Andere dieser zu seyn, und können sich von ihnen nur noch dadurch unterscheiden, daſs sie das Wesen der sinnlichen Dinge unter der Form der Unveränderlichkeit darstellen, sie werden zu Formen der Erscheinungswelt, oder, nach antiker Anschauungsweise, zu Zahlen; sofern sie aber doch auch wieder von den sinnlichen Dingen getrennt seyn sollen, stehen sich beide mit gleicher Realität gegenüber, und können nur auf äuſserliche Weise vereinigt werden. Es fragt sich nun, welche von beiden Darstellungen sich bei näherer Betrachtung als die ursprünglichere, und mit der bei-

den gemeinsamen Grundlage des Platonischen Systems mehr übereinstimmende ausweist. Zunächst könnte der Vortheil auf Seiten des Aristoteles zu liegen scheinen; denn wenn im Allgemeinen von zwei Darstellungen eines Systems diejenige den Vorzug verdient, in welcher die innere Einheit desselben am Meisten gewahrt wird, so scheint dieser Forderung in unserem Fall die Aristotelische mehr zu entsprechen, als die Platonische, sofern in dieser die sinnliche und die Ideenwelt, ohne daſs ein ursprüngliches Band derselben oder eine Nothwendigkeit des Sinnlichen nachgewiesen wäre, auseinanderfallen, die Materie schlechthin als das der Idee Entgegengesetzte, das μὴ ὄν, bestimmt wird, bei Aristoteles dagegen das Sinnliche und das Ideale, als aus denselben Elementen gebildet, ursprünglich eins sind. Dieser scheinbare Vortheil jedoch müſste mit einem weit gröſsern Nachtheil auf der andern Seite erkauft werden. Wenn die Existenz des Sinnlichen bei Aristoteles mehr, als nach Platon's eigenen Erklärungen, begründet ist, so verliert dagegen die Unterscheidung des Sinnlichen und Idealen, überhaupt also die Annahme von Ideen, ihre Berechtigung. Aristoteles hat bei seiner Auffassung der Platonischen Lehre ganz Recht, die Ideen für αἰσθητὰ ἀΐδια zu erklären, und ihnen vorzuwerfen, sie enthalten eine zwecklose Verdopplung der zu erkennenden Gegenstände, sie seyen weder für das Entstehen noch für das Bestehen der Dinge von Nutzen. Denn wenn das Eins und das Unendliche gleichsehr Element des Sinnlichen und der Ideen sind, wodurch sollen sich diese noch von jenem unterscheiden, und welche Nöthigung liegt vor, über das der Erfahrung unmittelbar Gegebene hinausgehend eine jenseitige Welt anzunehmen, welche doch nur Wiederholung des Diesseits wäre? Diese Lücke im System aber ist weit gefährlicher, als der Mangel an einer Ableitung des Sinnlichen in den Platonischen Schriften. Denn hier ist doch wenigstens durch die Ausschlieſsung alles Materiellen aus der Ideenwelt ein wesent-

licher Unterschied des Sinnlichen von den Ideen und ein Erklärungsgrund für den eigenthümlichen Charakter desselben gegeben. So, wie Aristoteles die Sache darstellt, dagegen ist nichts in den sinnlichen Dingen, wodurch sie sich von den Ideen unterscheiden könnten, denn die Materialität haben sie mit diesen gemein, daſs aber die einen im Raume seyn sollen, die andern nicht, wird eben nur bittweise angenommen. Nun kann man es sich wohl erklären, wenn Platon, das Vorhandenseyn einer materiellen Welt anzuerkennen genöthigt, durch die abstrakte Fassung seiner Principien aber sie als etwas Positives gelten zu lassen verhindert, eine philosophische Construktion des Materiellen unterlieſs, und ihm eben nur so viele Aufmerksamkeit schenkte, als nöthig war, um es von dem Gebiete des wahrhaft Seyenden auszuschlieſsen, und dieses auch da, wo es mit der Materie in Verbindung tritt, von ihr auszuscheiden; nicht ebenso aber läſst es sich denken, daſs er die Ideenwelt der sinnlichen gegenübergestellt haben sollte, wenn er sich doch den Grund und die Möglichkeit ihrer Unterscheidung durch die Anerkennung der Materie als eines auch für die Ideen wesentlichen und wirklichen Elements entzogen hatte. Die Angabe, Platon habe für die sinnlichen Dinge und für die Ideen die gleichen Elemente angenommen, lieſse sich daher nur durch die weitere Voraussetzung rechtfertigen, daſs er diese Elemente in den Ideen in einem wesentlich andern Verhältniſs zu einander gedacht habe, als in den sinnlichen Dingen, und insofern ist es ganz consequent, wenn der neueste Vertheidiger eines esoterischen Platonismus [1]) die Aristotelische Darstel-

1) Weisse an verschiedenen Orten; man vergl. besonders seine Anmm. zu Arist. Physik (S. 271—276. S. 313. S. 329. f. S. 403 —405. S. 437—442. S. 445—448. S. 471—474.) und zu Arist. von der Seele (S. 123—143.). Ein Eingehen auf das Einzelne seiner Darstellung, was nicht ohne grosse Weitläuftigkeit

lung der Platonischen Metaphysik durch die Vermuthung zu ergänzen sucht, Platon habe den Grund für das Entstehen der materiellen Welt in einem Abfall derselben aus dem idealen Gebiet gefunden, durch welchen das Verhältniſs der Principien verkehrt, und das Princip der Einheit, in den Ideen das Herrschende und Umschlieſsende, unter die Herrschaft des Unbegrenzten gekommen, und von ihm umschlossen worden sey. Aber freilich findet sich hievon auch nicht die leiseste Spur in dem richtig verstandenen Aristoteles; und doch wäre gerade dieses der Mittelpunkt der Platonischen Lehre, und diejenige Bestimmung derselben, durch welche auch die ganze Polemik des Stagiriten gegen die Ideen nothwendig eine ganz andere Richtung erhalten hätte, von der er somit, wenn sie ihm bekannt war, ohne die auffallendste Verdrehung der Platonischen Ansicht unmöglich schweigen konnte. Daher sieht sich auch Weisse genöthigt, durch die Annahme, „daſs keiner der Nachfolger Platon's, auch Aristoteles nicht, den Sinn dieser Lehre und ihre volle Bedeutung verstanden habe“ [1]), seiner eigenen auf Aristoteles gegründeten Hypothese, so zu sagen, die Leiter unter den Beinen wegzunehmen. Denn wo in aller Welt sollen wir die Kunde von jenem Philosophem über die Entstehung des Sinnlichen hernehmen, wenn sich weder in den Platonischen Schriften eine sichere Spur davon findet, noch auch Aristoteles von ihm gewuſst hat? Hat aber Platon keinen Versuch gemacht, die Verschiedenheit des Sinnlichen und Idealen auf diese Art aus einer in das ursprünglich gleiche Wesen beider gekommenen Störung zu erklären, so muſs er ihr Wesen von Hause aus verschieden gesetzt haben, und die Darstellung der Platonischen

möglich wäre, möge der gegenwärtigen Untersuchung um so eher erlassen werden, als die Data für ihre Würdigung theils im Bisherigen, theils im Folgenden enthalten sind.

1) Zur Physik S. 448. vgl. S. 472. ff.

Schriften, welche das Eins und das Viele, die in Allem sind, von dem Selbigen, als dem charakteristischen Merkmal der Ideen, und dem Unendlichen, als dem der sinnlichen Dinge, unterscheidet, verdient den Vorzug vor dem Berichte des Aristoteles, demzufolge das Unendliche gleichsehr Element der Ideen wie der materiellen Welt ist.

Nur eine Folge der in der Aristotelischen Ansicht über die ersten Elemente sich aussprechenden wesentlichen Gleichstellung des Sinnlichen und Idealen ist, wie oben bemerkt, die bei Aristoteles gewöhnliche Nichtbeachtung des immanenten Verhältnisses, in welchem die sinnlichen Dinge zu den Ideen stehen; denn wenn beide gleiches Wesens sind, so können nicht jene, als das Minder Reale, in diesen, als dem Realeren, begriffen seyn, sondern sie müssen sich unabhängig und ausschlieſsend gegen einander verhalten. Diese Bemerkung, in Verbindung mit dem §. 3. über die Platonische Ideenlehre Gesagten, reicht hin, um auch bei der zweiten der oben angeführten Differenzen Aristoteles eine Verkennung des wahren Sinns der Platonischen Lehre schuldzugeben. Schwieriger dagegen ist es, sich hinsichtlich des dritten Punkts, welcher das Verhältniſs der Ideen zu den Zahlen betrifft, ein bestimmtes Urtheil zu bilden, da hier nicht ebenso, wie bei den früher betrachteten, genügend bestimmte Platonische Erklärungen zur Vergleichung vorliegen, und wir daher für die Erledigung dieser wichtigen Frage neben den Angaben des Aristoteles und zweideutigen Spuren in den Platonischen Schriften auf Folgerungen aus dem ganzen Geist und Zusammenhang des Platonischen Systems beschränkt sind. Aus diesen Prämissen Platon's wahre Ansicht über den fraglichen Punkt herauszufinden, und zugleich durch Nachweisung des auch den übrigen Eigenthümlichkeiten der Aristotelischen Darstellung zu Grunde Liegenden, und der Art, wie sich diese ganze Auffassung der Platonischen Philosophie gebildet hat, die gegenwärtige Untersuchung zu beschlies-

sen, ist die Aufgabe der nachstehenden Bemerkungen, welche aber freilich der Natur der Sache gemäſs weniger auf volle Sicherheit, als auf bloſse Wahrscheinlichkeit ihrer Resultate Anspruch machen können.

Es ist Platon's groſses Verdienst, zuerst mit völliger Bestimmtheit die Welt des reinen Gedankens als das allein Wirkliche ausgesprochen zu haben. Sollte sie als solches begriffen werden, so muſste theils das vom Begriff Verlassene als ein Nichtiges, und das Ideale als ein frei von der Erscheinungswelt an und für sich Seyendes nachgewiesen, theils in dem Idealen selbst ein alles Wirkliche umfassender Inhalt aufgezeigt werden. Das Erstere nun hat Platon vollbracht, und zu dem Zweiten dadurch den Grund gelegt, daſs er die Idee als eine in sich gegliederte Einheit und dem entsprechend die Verbindung des Eins und des Vielen als die wesentliche Form alles Seyenden erkannte. Aber eben weil er der Erste war, dem jenes groſse Bewusstseyn in seiner ganzen Bedeutung aufgieng, war es unmöglich, daſs er dasselbe mit vollendeter logischer Besonnenheit zur Reife brachte, und das ganze Gebiet des Wirklichen aus dem reinen Gedanken erbaute. Seine Ideen sind daher noch ein Jenseitiges, ebendeſswegen durch die Materie, wenn diese gleich das rein Negative seyn soll, Beschränktes. Hieraus folgt, daſs einerseits die Ideen, um einen bestimmten Inhalt zu haben, unmittelbar mit dem empirischen Stoff erfüllt werden, andererseits der empirische Inhalt der Erkenntniſs durch die einfache Forderung der Abstraktion von seiner Beschränktheit eben so unmittelbar in das Reich der Ideen erhoben wird. Damit ist nun in Wahrheit über das Wesen der Ideen gar nichts Positives ausgesagt, sondern nur das Postulat aufgestellt, dieselben als das Wirkliche in allem Seyenden, und alles Seyende in seiner idealen Bedeutung zu erkennen, und mehreren Aeuſserungen (namentlich Rep. VI, 506, D. ff. VII, 532, E. f.) zufolge dürfen wir annehmen, daſs Platon selbst über die

Bedeutung des von ihm in die Ideen verlegten empirischen Inhalts sich in der Hauptsache klar war; aber ihnen einen rein begrifflichen zu geben war er durch die abstrakte Fassung der Ideen als eines Jenseitigen verhindert. Und wenn auch in der wiederholten und geflissentlichen Versicherung, daſs es vom Kleinsten wie vom Gröſsten, von dem, was Produkt der menschlichen Thätigkeit ist, von Verhältniſsbegriffen, selbst solchen, die bloſs der materiellen Welt anzugehören scheinen, wie der Begriff des Groſsen und Kleinen, ja von der Materie selbst Ideen gebe [1]) — wenn hierin gerade durch diese unmittelbare Verknüpfung der Idee mit dem ihr Entgegengesetzten auf den Unterschied der sinnlichen und der idealen Materie u. s. w. hingedeutet wird, so ist doch auch dadurch für eine dialektische Ausbildung der Ideenlehre nichts Positives gewonnen. Um so lieber muſste Platon einen Ausweg ergreifen, welcher sich ihm sowohl in seinem eigenen System, als in der Zeitphilosophie darbot, um die Ideen mit den sinnlichen Dingen zu vermitteln, die Verknüpfung der Ideenlehre mit der Mathematik. Die mathematischen Gesetze, als die Logik des Raums und der Zeit, sind zugleich die ewigen Formen der sinnlichen Erscheinung, und die Begriffe oder Ideen in ihrer Beziehung auf die Erscheinungswelt; durch sie lieſsen sich daher die zwei Extreme des Idealen und Sinnlichen einander näher bringen, und eine solche Annäherung muſste minder gewaltsam erscheinen, als die unmittelbare Beziehung des empirischen Stoffs auf die Ideen. Indem so Platon in den mathematischen Gesetzen und der Zahl, als deren allgemein gültigem Ausdruck, den Vereinigungspunkt des Sinnlichen und Idealen erkannte, konnte er einestheils das unveränderliche Wesen alles Seyenden in den Zahlen auszusprechen glauben (οἱ γὰρ ἀριθμοὶ τὰ εἴδη αὐτὰ καὶ αἱ

1) Vergl. Parm. 130, B. — E. Rep. X, 596. ff. V, 479. Phaedo 74. f. S. 100, E. ff. Arist. de an. I, 2.

ἀρχαὶ ἐλέγοντο. Arist. de an. I, 2.) andererseits die Zahlen selbst für Ideen, und die höchste Idee für identisch mit der Urzahl, dem Eins, erklären. Aber ein eigenthümlicher Inhalt war für die Ideen hiemit so wenig, als durch ihre unmittelbare Beziehung auf das Sinnliche, gegeben; die Zahlen selbst sind daher nur Symbole der Ideen, bei denen von ihrem mathematischen Charakter abstrahirt werden muſs, um ihre ideale Bedeutung zu finden. Auch hievon hatte Platon ein bestimmtes Bewuſstseyn, zu dessen Ausdruck ihm die Unterscheidung von mathematischen und Idealzahlen dienen sollte; aber auch diese Einsicht war nicht hinreichend, um auf rein dialektischem Wege einen Inhalt für die Ideen zu gewinnen, und die Mannigfaltigkeit des Seyenden aus ihnen zu begreifen. So war nun allerdings die Nothwendigkeit, das Wirkliche in allem Erscheinenden als den wesentlichen Inhalt der Ideen aufzuzeigen, auf verschiedene Art im Allgemeinen ausgesprochen: in Beziehung auf die Ideen durch den Begriff derselben als einer das Mannigfaltige in sich befassenden Einheit; in Beziehung auf die Erscheinungswelt dadurch, daſs es von allem Seyenden Ideen geben sollte; in Beziehung auf das Mathematische durch die Lehre von den Idealzahlen: aber so weit Platon jene Nothwendigkeit philosophisch erkannt hatte, war er eben nur bei ihrer Nachweisung im Allgemeinen stehen geblieben; wo er dagegen in's Einzelne eingieng, hatte er sich einer mehr oder minder inadäquaten und bloſs symbolischen Darstellung bedienen müssen.

Denken wir uns nun diese verschiedenen Elemente von dem logischen, überall Bestimmtheit und äuſserlich klaren Zusammenhang anstrebenden Verstande des Aristoteles verarbeitet, so erklärt sich, wie sich ihm eben nur eine solche Auffassung der Platonischen Lehre, wie die in seinen Schriften vorliegende, bilden konnte. Das, wovon dieselbe ausgieng, ist seinen eigenen Andeutungen und der Natur der Sache nach die Frage über die Causalität der

Digitized by Google

Ideen in Beziehung auf die Erscheinungswelt. Den Grund davon, daſs jene Ursache dieser seyn sollen, konnte er nur in dem finden, worin beide übereinkommen [1]), und dieſs sind die in beiden gesetzten Elemente der Einheit und Vielheit. Nun ist aber in den sinnlichen Dingen und ebenso in der Zahl [2]) eine Vielheit, welche zugleich das Unendliche, oder die Zweiheit des Groſsen und Kleinen ist. Von diesem Element hatte Platon geredet, ohne sich über das Verhältniſs desselben zu der Vielheit, welche auch in den Ideen ist, näher zu erklären; die Conseqnenz schien aber, besonders wenn Aristoteles sein Begriff der Materie dabei vorschwebte, zu fordern, daſs es gleichfalls aus den Ideen, als den Ursachen alles Seyenden, abgeleitet werde; zugleich hatte auch Platon nicht nur Ideen des Räumlichen angenommen, sondern auch überhaupt die Ideen vielfach als den sinnlichen Dingen durchaus entsprechend dargestellt, und ebenso indem er dieselben als Zahlen aussprach, der Voraussetzung ihrer Wesensgleichheit mit den mathematischen Zahlen Raum gegeben: was konnte nun demjenigen, welcher die Platonischen Bestimmungen dogmatisch (nicht bloſs symbolisch) auffaſste, (was Aristoteles that — s. o.) und sie zugleich in logische Uebereinstimmung zu bringen suchte, näher liegen, als eine solche dadurch herbeizuführen, daſs er die Vielheit, welche in allem Seyenden ist, dem Unendlichen gleichsetzte? Es ist gewiſs kein Unrecht gegen Aristoteles, nach dem, was sich im Eingang dieser Abhandlung hinsichtlich der Art, wie er über Platon berichtet, gezeigt hat, ihm diese scheinbar so leichte und so wohl begründete Veränderung der ihm von Platon überlieferten Lehre zuzutrauen; und wem es unwahrscheinlich seyn sollte, daſs er diese vorgenommen hätte, während er selbst

1) Metaph. I, 6. *Ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα ἁπάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα.*

2) Ebd. S. 987, B. 21. f. 33. f.

doch die der Platonischen Lehre dadurch gegebenen Blössen so scharf beleuchtet, der bedenke nur, theils, daſs ihm ein ähnliches Verfahren in einzelnen Fällen auch im Bisherigen nachgewiesen wurde, theils, daſs es eben in der Absicht, näher liegenden Schwierigkeiten auszuweichen, seine Entschuldigung findet. Jene Eine Veränderung aber einmal zugegeben, so hat man, dem oben Bemerkten zufolge, den Schlüssel, um alle bedeutendere Differenzen in den beiden Darstellungen der Platonischen Philosophie zu erklären. Auch die minder wesentlichen zu erörtern, liegt nicht im Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung, welche sich begnügt, wenn es ihr gelungen ist, die Aristotelische Auffassung der Platonischen Lehre in ihrem Verhältniſs zu der ursprünglichen Gestalt der letztern im Ganzen richtig zu würdigen; sollte sie dazu beigetragen haben, das Gespenst eines esoterischen Platonismus zu verscheuchen, so würde dieſs nicht zu verachtender Gewinn seyn.

BIBLIOTECA R. BONGHI

Blös-
ihm
Bis-
der
nen,
aber
zu-
n in
zu
iegt
che
che
ifs
h-
as
n,

Google

Digitized by Google